Zeitschrift

für

Philosophie

und

katholische Theologie.

Herausgegeben

von

D. Achterfeldt und D. Braun,
Professoren der Theologie.

Neue Folge.

Zwölfter Jahrgang. Erstes Heft.

[77. Heft.]

Bonn,

bei Adolph Marcus.

1851.

Inhalt.

A. Abhandlungen und Aufsätze.

B. Recensionen.

Die deutsche Philosophie und die protestantische Theologie.

I.

Die Quellen liegen in der Natur allemal höher als die Bäche und Flüsse, welche aus ihnen hervorgehen. Nicht selten entziehen sie sich dem Blicke, und sind schwer zu entdecken, aber wer den Lauf der Bäche und Ströme in der entgegengesetzten Richtung standhaft verfolgt, dem wird es zuletzt gelingen, zu ihrem versteckten und verborgenen Ursprung vorzudringen.

In dem geistigen Leben ist es nicht viel anders, als in der Natur selbst. Die Quellen des Guten und Bösen sind in der Regel in den höhern Schichten der Gesellschaft gelegen. Wer die Quelle des herrschenden Unglaubens entdecken will, der darf sie nicht in den tiefern Schichten der Gesellschaft suchen, sondern er muß von unten herauf den Strom verfolgen, und dann wird er die Quelle in den höchsten Spitzen der Gesellschaft entdecken. Die Unsittlichkeit ist die Tochter des allezeit fruchtbaren Unglaubens; wer die Quelle des Unglaubens entdeckt hat, der hat zugleich die Quelle der Unsittlichkeit gefunden. Es gab eine Revolution von oben, ehe es eine Revolution von unten gab, und so lange die Quelle der Revolution von oben nicht verschlossen ist, so lange die zersetzenden Wasser der Revolution in ihren obern Lagen nicht abgegraben sind, so lange werden sie sich mit Naturnothwendigkeit nach unten ergießen, und in den niederen Regionen die Ueberschwemmungen anrichten, welche mit steigender Gewalt alles Bestehende mit sich fortreißen oder überfluthen. Wer die Quellen aufspüren will, aus welchen die Veränderungen in der neuern protestanti-

schen Theologie in Deutschland hervorgegangen, der muß über das Gebiet dieser Theologie hinausgehen; er muß ihren Lauf weiter verfolgen und wird ihren Ursprung in den Systemen der deutschen Philosophie, welche aufeinander gefolgt sind und einander verdrängt haben, aufsuchen müssen. Niemals ist eine neue Philosophie aufgekommen, welche nicht mit der bestehenden Religion in Beziehung getreten wäre, bald in feindliche, bald in befreundete und beschützende. Aber unter allen Philosophieen, welche seit dem Entstehen des Christenthums aufgekommen, hat dasselbe keine so entschiedene Gegnerin gefunden, als in den Systemen der Choriphäen der deutschen Philosophie. Andere sind mit mehr Leidenschaft, mit größerer Maaßlosigkeit, gegen das Christenthum in die Schranken getreten, aber mit so großem Aufwande von Scharfsinn, mit so viel Anstande, mit so viel anscheinender Unpartheilichkeit, mit solchem Enthusiasmus, hat kein philosophisches System der Vorzeit den langen Hebel seiner Kraft unter das Christenthum geschoben, um dasselbe mit allen seinen Wurzeln auszuheben und über den Haufen zu werfen, als dieses von den bezeichneten Systemen geschehen ist.

Wir haben es versucht in den nachfolgenden Erörterungen die bezeichneten Quellen offen zu legen, und die Aufmerksamkeit unserer Leser auf die Keime hinzulenken, aus welchen so manche Frucht der Gegenwart entsprossen und aufgegangen ist. — Wir sind selbst am weitesten davon entfernt, den fragmentarischen Charakter dieser Erörterungen zu verkennen, wir haben von einem Stoffe, welcher, wenn er seiner Bedeutung entsprechend behandelt würde, ein mäßiges Buch füllen würde, nur die summa capita hier mittheilen wollen, wie es sich für die engern Schranken einer Zeitschrift, wie die vorliegende, paßt.

Wir wollen nun zur Sache übergehen, und die Systeme von K a n t, F i c h t e, S c h e l l i n g und H e g e l in der Folge, wie sie der Zeit nach entstanden sind, in ihrem Verhältnisse zu dem positiven christlichen Glauben, als göttlicher Offenbarungslehre vorlegen.

Bisher hat man angenommen, sagt **Kant**, daß alle unsere Erkenntniß sich nach den Gegenständen zu richten habe: allein unter dieser Voraussetzung war die Metaphysik unvermögend ihre Aufgaben zu lösen. Man nehme einmal das Umgekehrte an, daß die Gegenstände sich nach unserer Erkenntniß richten müssen, und sehe zu, ob alsdann mit der Lösung der metaphysischen Aufgaben nicht besser fortzukommen sei. Der Versuch gelingt, wie Kant wenigstens versichert und ausführlich zu beweisen sucht.

Er unterscheidet in der Erkenntniß zwei Elemente, Anschauung und Begriff. Durch beide zusammen wird erst die eigentliche Erkenntniß constituirt. Anschauungen ohne Begriffe (Verstandeskategorien) sind blind, Begriffe ohne Anschauungen sind leer. — Aber wie kommt eine Erkenntniß zu Stande, die für Jedermann gültig ist, d. h. eine solche, die **Nothwendigkeit** und **Allgemeinheit** mit sich führt? und wie weit reicht dieselbe? Aus der bloßen Erfahrung, insofern diese in der Bedeutung des Aposteriorischen genommen wird, kann sie nicht entspringen; sie muß vielmehr, wenn sie möglich und wirklich sein soll, **apriorische Momente** in sich haben, die daher zu suchen sind. — Einen apriorischen Bestandtheil enthält schon die sinnliche Anschauung. Zwar ist die Materie derselben ein a posteriori Gegebenes, und für sich genommen ein ungeordnetes Mannigfaltiges: aber wir können dieses Material, oder das, was unserer Empfindung durch den äußern, und dann auch durch den innern Sinn correspondirt, nicht anders als in Raum und Zeit anschauen. Was sind **Raum** und **Zeit**? Für sich allein vorgestellt sind sie reine Anschauungen a priori. Bezogen auf das, was unserer sinnlichen Empfindung entspricht, sind sie ebenfalls ein Apriorisches, d. h. die **rein apriorischen Formen**, in welche die Materie gefaßt wird, aber auch **bloße, subjektive** Formen, von denen sich nicht erweisen läßt, daß sie außer dem anschauenden Subjekt eine reale Bedeutung haben. Wir erkennen also durch die **sinnliche Anschauung** nicht Dinge **an sich**,

sondern nur Erscheinungen, die aber so, wie sie angeschaut werden, eine rein subjektive Zuthat haben, und nach Kant's eigenem Ausdruck „nicht an sich selbst, sondern nur in uns existiren können", oder „bloße Vorstellungen sind." Eben so wenig kann der Verstand bis zur Erkenntniß der Dinge an sich oder des Wesens vordringen. Denn obgleich a priori in ihm gewisse Begriffe liegen, die Stammbegriffe oder die reinen Kategorieen (zu denen nach Kant auch Substanz, Ursache u. dgl. gehören); so sind dieselben doch bloße Formen des Verstandes, die für sich allein nur Gedanken, aber keine Erkenntniß geben, und nur da eine Erkenntniß vermitteln, wo Erscheinungen in Raum und Zeit unter sie gefaßt, durch sie gedacht, bestimmt und geordnet werden. Wir kommen dadurch den Dingen an sich nicht im Geringsten näher. Die Grundsätze der Erkenntniß, die aus den Verstandeskategorieen in Verbindung mit den reinen Anschauungsformen sich ableiten lassen, haben zwar Allgemeinheit und Nothwendigkeit, insofern auch Gültigkeit für Jedermann; aber sie sind nur Grundsätze zum Behuf einer möglichen Erfahrung, und diese selbst, in ihrer wahren Bedeutung, ist als Erkenntniß genetisch bedingt durch apriorische Formen, während ihr Inhalt mit dem Ansich der Dinge gar nichts zu thun hat. Die reinen Verstandesbegriffe „dienen gleichsam nur, die Erscheinungen (d. i. unsere eigenen sinnlichen Vorstellungen) zu buchstabiren, um sie als Erfahrung lesen zu können." Endlich gibt es auch für die theoretische Vernunft keinen Weg, zum Wissen des Uebersinnlichen zu gelangen. Ihr Geschäft besteht eigentlich nur darin, die Verstandeserkenntnisse (die Erfahrung) zu ordnen und zur möglichst vollständigen Einheit zu bringen. Innerhalb dieser Sphäre hat die Vernunftidee des Unbedingten als der Totalität der Bedingungen zwar einen regulativen (formellen), aber keinen constitutiven (realen) Gebrauch. Das Unbedingte wird ja nicht angeschaut als ein übersinnliches Objekt, so daß wir die reinen Verstandesbegriffe darauf anwenden und so eine Erkenntniß gewinnen könnten. Ein Gebrauch der

Stammbegriffe aber, welcher da stattfindet, wo die Anschauung keinen Gegenstand gibt, ist transcendent, als solcher illusorisch und nur Scheinwissen erzeugend. Wir finden ihn freilich in der alten Metaphysik; daher mancherlei Ideen, z. B. die einer unbedingten Substanz, einer ersten unbedingten Ursache; aber dies sind nicht Erkenntnisse, sondern nur Gedanken, deren Realität theoretisch nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden kann.

Was jedoch theoretisch nach Kant dahingestellt bleiben muß, findet auf praktischem Gebiet seine Ergänzung. Das Sittengesetz der autonomen praktischen Vernunft, welches als unbedingtes Sollen, als kategorischer Imperativ auftritt, enthält schon unmittelbar, daß der Mensch auch einer übersinnlichen intelligiblen Welt angehört. Es verbürgt uns die Freiheit, die theoretisch unerklärbar ist. Es verbürgt uns ferner die persönliche Unsterblichkeit und das Dasein eines Gottes, weil diese Voraussetzungen mit praktisch nothwendigen Vernunftforderungen in Bezug auf den sittlichen Endzweck und die mögliche Verwirklichung des höchsten Gutes unzertrennlich verknüpft sind. Freiheit, Unsterblichkeit, Gott sind demnach Postulate der praktischen Vernunft; nicht Gegenstände eines spekulativen Wissens, wohl aber Gegenstände eines moralisch nothwendigen Glaubens.

Dieser moralische Vernunftglaube ist zugleich die Grundlage der einzig wahren Religion, oder vielmehr diese selbst ist wesentlich auf reine Moral zurückzuführen. Wird eine Religionspflicht genannt, so ist es nur die „der Erkenntniß aller unserer Pflichten, nämlich der Menschenpflichten, als (instar) göttlicher Gebote.“ Aber dieses „ist nicht das Bewußtsein einer Pflicht gegen Gott.“ Es gibt keine besondern Pflichten gegen Gott; „denn er kann von uns nichts empfangen, wir können auf und für ihn nicht wirken.“ Eine übernatürliche göttliche Offenbarung ist zwar möglich, aber ihre Wirklichkeit kann nicht bewiesen werden. Ueberdies könnte eine solche Offenbarung nur die Förderung

der reinen Moral, deren Idee schon in uns liegt, bezwecken, und in diesem Sinne müßten daher auch alle Dogmen und Vorschriften derselben gedeutet werden. So Kant.

Zur Erklärung des außerordentlichen Beifalls, den die Kantische Philosophie in Deutschland fand, ist nicht blos die anzuerkennende relative Tiefe der Forschung, besonders im theoretischen Theil, in Anschlag zu bringen, sondern weit mehr der ungläubige Zeitgeist, dem die negativen Resultate dieses Systems und die Versuche, alle positive Religion in Vernunftreligion, ja in reine Moral umzusetzen, nur willkommen sein konnten. Auch mochten Manche, die dem trostlosen Materialismus gegenüber ein Uebersinnliches, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, gerettet sahen, dadurch erfreut und befriedigt sein. Doch ist es zu verwundern, daß, während die Kantische Philosophie auf den meisten Universitäten ihre Vertreter hatte und in der Litteratur ein Heer von Commentatoren fand, unter den Gelehrten, welche dem Christenthum treu blieben, so wenige Gegner von Bedeutung auftraten. Denn der Widerspruch dieser Philosophie, selbst in ihrem theoretischen Theile, mit dem Christenthum, konnte doch einem mäßigen Scharfblicke nicht wohl entgehen. Wie möchte ein philosophisches System, das von vornherein den herkömmlichen und natürlichen Wahrheitsbegriff auf den Kopf stellt, das seiner Bedeutung nach fast in einen reinen subjektiven Idealismus sich auflöst, das nur Erscheinungen für erkennbar erklärt, und zwar Erscheinungen, die eigentlich blos unsere eigenen sinnlichen Vorstellungen sind, das keinen Weg offen läßt, auf welchem die Vernunft zur Erkenntniß des wesenhaften Seins, wenn auch nur mittelbar, gelangen könne, das nicht einmal die Substanzialität des Ich oder des Geistes, viel weniger das Dasein eines außerweltlichen Gottes für erkennbar und theoretisch erweislich hält, das auf praktischem Boden die Realität einer übersinnlichen Welt als durch das Sittengesetz gesichert behauptet, während theoretisch gar nichts gefunden oder nichts übrig geblieben war, woraus die Möglichkeit des Sittenge-

setzes auch nur von fern sich begreifen ließe, — wie möchte, sage ich, ein solches System mit bekannten Grundansichten, welche die christliche Offenbarung theils ausdrücklich vorträgt, theils stillschweigend voraussetzt, vereinigt werden können? Wenn z. B. das Christenthum lehrt, daß Gott als Schöpfer aus seinen Werken, aus den erschaffenen Dingen der Welt zu erkennen sei, so zeigt es unläugbar einen theoretischen Weg an, der zur Gotteserkenntniß hinführe. Es enthält ferner einschließlich die Voraussetzung, daß die Vernunft auch das Wesen und die wesentliche Einrichtung der Dinge, unseres Geistes und der Natur, zu erkennen vermöge, da sonst eine Nothwendigkeit darüber hinauszugehen nicht vorhanden wäre. Die Transcendenz, welche Kant für illusorisch und unstatthaft erklärt, hat nach dem Christenthum vernünftige Nothwendigkeit. Es ist allerdings richtig, daß wir das Sittengesetz in uns, wenn Gott als Schöpfer schon erkannt ist, auch als göttliches Gesetz auffassen müssen: aber die Weise, wie Kant durch Anknüpfung an das Sittengesetz die Idee eines Gottes, und vollens die Idee eines Schöpfers erst verbürgt finden will, liegt der christlichen Ansicht fern, und hat auch vom Standpunkte des Kantischen Systems um so weniger einen innern Halt, als nach diesem System der vernünftige Geist des Menschen nicht einmal sich selbst als Substanz zu erkennen im Stande ist. Man muß zweifeln, ob Kant, wenngleich er da und dort von einer Schöpfung und einem Schöpfer redet, dieser Idee Realität zugeschrieben habe. Sagt er doch ausdrücklich in der Schrift: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft S. 203: „Es ist für unsere Vernunft schlechterdings unbegreiflich, wie Wesen zum freien Gebrauch ihrer Kräfte e r s c h a f f e n sein sollen; weil wir nach dem Prinzip der Causalität einem Wesen, das als hervorgebracht angenommen wird, keinen andern innern Grund seiner Handlungen beilegen können, als denjenigen, welchen die hervorbringende Ursache in dasselbe gelegt hat, durch welchen (mithin eine äußere Ursache) dann auch jede Handlung desselben bestimmt, mithin dieses

Wesen selbst nicht frei sein würde. Also läßt sich die göttliche, heilige, mithin blos freie Wesen angehende Gesetzgebung mit dem Begriffe einer Schöpfung derselben durch unsere Vernunfteinsicht nicht vereinbaren.“ Erwägen wir nun, daß Kant die Freiheit der Vernunftwesen überall in den Vordergrund stellt und vorzüglich betont; so wird man kaum glauben, daß er eine Schöpfung angenommen habe. Wer aber keine Schöpfung zuläßt, läugnet ein Grunddogma des Christenthums und verfällt unrettbar einer pantheistischen Weltanschauung. Der Widerspruch der Kantischen Lehre mit der christlichen tritt besonders grell hervor in der oben genannten Schrift über die Religion; ja man darf behaupten, daß diese Schrift fast auf jedem Blatte einen Grundpfeiler der christlichen Religion einzureißen sucht. Der erste Sündenfall, die Erbsünde, der Sohn Gottes und seine Menschwerdung, die Erlösung, die Genugthuung u. s. w., dies alles wurde in einer Weise ausgelegt, die vom christlichen Glauben nichts bestehen ließ. Daß Kant noch die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung einräumte, muß als Accommodation erscheinen, war jedenfalls so viel wie nichts, da er hinzusetzte, daß Gewißheit von der Wirklichkeit nicht zu erreichen sei, und da er die gereinigte Religion mit der bloßen Vernunftmoral identifizirte. Sein Unternehmen war um so gefährlicher und verführerischer, als er nicht im Tone frivolen Spottes sprach, sondern im Tone des wissenschaftlichen Ernstes argumentirte. Der Unglaube wuchs durch seinen Einfluß, vorzüglich in der protestantischen Welt; auch die protestantische Theologie, als Exegese, Dogmatik und Moral, gab vielfach Zeugniß davon. Es bedurfte der Widerlegung des Kantischen Systems, um die Vernunft mit der christlichen Offenbarung zu versöhnen, ohne das Wesen der letztern preiszugeben. Die gründliche Widerlegung konnte nur dadurch bewerkstelligt werden, daß man die Fundamente jenes Systems als unhaltbar aufzeigte und bessere legte; allein die Richtung der nachfolgenden Philosophie auf protestantischem Boden zeigt diesen Charakter nicht, sondern ist

vielmehr ihrem Geiste nach als Fortentwickelung und Durchführung des Kantianismus zu bezeichnen.

Die Kantische Philosophie lehrt anscheinend noch eine Art von substanziellem Dualismus, der jedoch zu einem Scheindualismus herabsinkt und bereits auf dem Sprunge zum entschiedenen Monismus ist. Kant selbst ließ in der ersten Ausgabe seiner Kritik d. r. V. über das Ding an sich, welches hinter den Erscheinungen liegt, die Bemerkung fallen, es sei nicht unmöglich, daß das Ich und das Ding an sich eine und dieselbe denkende Substanz seien. Auch die Weise, wie er Materie und Form als Gegensätze unterscheidet und in der Erkenntniß sich vereinigen läßt, deutet auf eine monistische Grundansicht oder führt consequent darauf hin. Es war also dem Monismus vorgearbeitet, und wir sehen ihn bald bestimmter ausgeprägt, doch in verschiedenen Gestalten auftreten.

Fichte macht das Ich oder das Subjekt, d. h. das absolute, reine, unendliche Ich, zum alleinigen Prinzip, aus dem Alles abzuleiten sei. Man kann dieses Fichte'sche Ich auch das Ding an sich in absoluter Bedeutung nennen. Es ist ihm das Erste, Uranfängliche, das kein Anderes voraussetzt, vielmehr Allem vorausgesetzt wird und zum Grunde liegt. Von diesem absoluten Ich läßt sich nicht sagen, daß es ursprünglich ein bestimmtes Etwas sei, in welchem Unterschiede und Gegensätze zu sehen wären, es ist in sofern bloßes, reines Ich und nichts weiter, die unterschiedlose, einfache Identität. Aber potenziell schließt es schon alle möglichen besonderen oder endlichen Realitäten in sich ein, und verhält sich zu ihnen als die Eine unendliche allbefassende Substanz. Diese endlichen Realitäten sind das, worin das absolute Ich sich offenbart und seine Selbstverwirklichung hat. Durch eine in's Unendliche hinausstrebende, aber sich begrenzende und die Grenzen wieder aufhebende Thätigkeit, durch einen Prozeß, der fortgehend in Entgegensetzung und Vermittelung oder Ausgleichung sich vollbringt, tritt es aus der ursprünglichen unterschiedslosen Identität heraus, und

wird Grund aller endlichen Dinge, des Universums. Es ist eigentlich ein allgemeines (Weltseele, Weltgeist, Vernunft überhaupt), das durch einen Theilungsprozeß in eine unendliche Vielheit von Besonderen und Einzelnen übergeht. Daher sind auch die endlichen Vernunftwesen oder die endlichen, einzelnen Ich vom absoluten Ich nicht qualitativ, sondern nur quantitativ verschieden, es ist das absolute unendliche Ich, was sich in jedem von ihnen in endlicher Weise manifestirt. Was ist die Sinnenwelt oder die Natur? Sie hat „kein Bestehen für sich", wie es dem gewöhnlichen Bewußtsein erscheint; hätte sie ein solches, so müßte sie auch als Absolutes gefaßt werden. Vom transcendentalen Gesichtspunkte ist die Sinnenwelt, das Nicht-Ich überhaupt, „blos der Wiederschein unserer eigenen innern Thätigkeit." Unser Ich wird allerdings in seiner hinausstrebenden subjektiven Thätigkeit beschränkt, wie durch einen Anstoß, der von einer entgegengesetzten Kraft kommt, und es entsteht ihm daher unvermeidlich die Vorstellung von äußeren einwirkenden Gegenständen. Doch ist die Schranke unzertrennlich von der Thätigkeit, diese kann nicht in's Unendliche hinausgehen, ohne sich zu brechen, in sich zurückgetrieben zu werden, und durch dieses nicht weiter zu erklärende Sichreflektiren an unendlich vielen Punkten wird jener Wiederschein, den wir die Sinnenwelt nennen, vermittelt. Die Sinnenwelt ist also zwar nicht Nichts, sondern wirkliche Schranke, aber ein Bestehen für sich kann ihr nicht zugeschrieben werden. Unser Ich als theoretisches findet sich den sinnlichen Schranken und ihrem Einfluß unterworfen, es wird bestimmt. Unser Ich als praktisches Vernunftwesen hat in sich den Trieb und die sittliche Forderung, kraft der Freiheit, die ihm ursprünglich zukommt, jene Schranken möglichst aufzuheben, durch Selbstbestimmung die Sinnenwelt immer mehr der Vernunft zu unterwerfen, nach absoluter Unabhängigkeit und Freiheit zu streben. Dieses Streben bleibt zwar auf jeder Stufe noch ein endliches, das vorgezeichnete Ziel ist nie vollständig erreichbar; doch können und sollen alle Vernunftwesen sich

demselben in unendlichem Prozeß immer mehr annähern. Die moralische Weltordnung ist das Göttliche. Durch Rechtthun wird dieses Göttliche uns lebendig und wirklich. Ja, „die lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines andern und können keinen andern fassen.“ Da die Sinnenwelt keine für sich bestehende Welt ist, so kann auch nach einem Grunde derselben, wie wenn sie für sich bestehend wäre, nicht gefragt werden. Eben so wenig kann man vernünftiger Weise aus jener moralischen Weltordnung herausgehen, und vermittelst eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen, als die Ursache derselben, annehmen; nur eine sich selbst mißverstehende Philosophie macht einen solchen Schluß. Wenn ihr Gott als ein besonderes Wesen, von euch und der Welt unterschieden und in der letztern nach Begriffen wirkend annehmt, ihn also auch denkt als der Begriffe fähig, als Persönlichkeit und Bewußtsein habend; so macht ihr dieses besondere Wesen, das ihr Gott nennt, zu einem Endlichen und habt nur euch selbst im Denken vervielfältigt. Ihr könnt aus diesen Wesen die moralische Weltordnung eben so wenig erklären, als ihr sie aus euch selbst erklären könnt; sie bleibt unerklärt und absolut, wie zuvor.

Der Widerstreit dieses Fichte'schen Monismus, in der Gestalt des reinen subjektiven Idealismus, mit dem Christenthum ist unwidersprechlich. Von einem absoluten Prinzip, welches, wie Fichte's absolutes, reines Ich, in eine unendliche Vielheit beschränkter Vernunftwesen auseinanderfalle, und daher in ihnen auch eigentlich aufgehe, weiß das Christenthum nichts. Nach christlicher Anschauung ist Gott über- und außerweltlich, d. h. seinem Wesen nach vom Wesen der Welt verschieden, die Weltsubstanzen aber, die das Wesen der Welt constituiren, sind mit der Fähigkeit und der Bestimmung, sich nach ordnenden Gesetzen harmonisch zu entfalten, von dem lebendigen und selbstbewußten, persönlichen Gott erschaffen, werden von ihm erhalten und

regiert; dies Alles müßte falsch sein, wenn die Fichte'sche Lehre wahr wäre. Nach dem Christenthum geben die Geschöpfe, eben weil sie Geschöpfe sind, durch ihre Einrichtung auch Zeugniß vom Schöpfer, und es gilt dieses nicht blos vom (endlichen) Geiste, sondern auch von der Natur, die also vom christlichen Gesichtspunkte aus etwas ganz Anderes und viel Bedeutsameres ist, als vom transcendentalen Gesichtspunkte der Fichte'schen Philosophie. Weil ferner nach christlicher Auffassung die erschaffenen, mit Vernunft und Freiheit begabten Geister ihr Sein nicht durch sich haben; so muß das moralische Gesetz, wenn es auch zunächst in ihrer Wesenheit gegründet ist, doch auf Gott als den letzten Grund zurückgeführt werden und erhält dadurch seine höchste Sanktion; das moralische Gesetz und die dadurch bestimmte moralische Ordnung ist also zwar etwas „Göttliches", aber keinesweges, wie in der Fichte'schen Ansicht, „Gott selbst". Nach dem Christenthum sind Religion und Moral zwar eng verbunden, aber nicht Eins, wie bei Fichte, in dessen System nur durch den gewaltsamen Mißbrauch der Sprache von einer Pflicht Gott anzubeten, ihn über Alles zu lieben, ihm dankbar zu sein u. s. w. die Rede sein könnte. Man versuche es, das allgemeine Christengebet, welches der Herr in der Bergpredigt empfiehlt, nach der Lehre, daß die moralische Weltordnung Gott selbst sei, umzusetzen, und sehe zu, was herauskommt.

Der Einfluß der Fichte'schen Philosophie, wenn auch an Umfang dem der Kantischen nachstehend, ist nicht gering anzuschlagen. Die Kühnheit, mit welcher Fichte Grundsätze, die ganz offenbar das Fundament des Christenthums, ja selbst der natürlichen Religion aufheben, in mehren, dem Verständniß zugänglicheren Schriften auslegte und verbreitete, hatte zwar zur Folge, daß in den Sächsischen Landen von Seiten der Regierung Schritte gegen ihn geschahen, und daß er deswegen den Lehrstuhl in Jena verließ (1799). Aber einige Jahre darauf sehen wir ihn als Lehrer der Philosophie in Erlangen, später in Berlin, ja es wurde ihm nach

der Eröffnung der Berliner Universität, an deren Organisation er vorzüglich betheiligt war, im ersten Jahre das Dekanat in der philosophischen Fakultät, im zweiten das Rektorat übertragen. In diesen Vorgängen liegt jedenfalls, wenn man den großen Einfluß der Philosophie auf die Theologie in's Auge faßt, der sprechendste Thatbeweis, daß die Sorge um das positive Christenthum wahrlich nicht übergroß war.

Die monistisch-pantheistische Richtung der Philosophie dauerte fort auf protestantischem Boden, nahm aber andere Gestalten an, in denen sie vielfach auch in die Behandlung der theologischen Wissenschaft tief eingriff. Der reine subjektive Idealismus Fichte's konnte sich nicht halten. Wie sollte die Natur, die dem Subjekt gegenüber so nachdrücklich und so positiv ihr Bestehen, ihre Macht und ihr Leben ankündigt, der bloße Wiederschein unserer eigenen innern Thätigkeit sein!

Schelling, der Anfangs in die Fußstapfen Fichte's eingetreten war, entfernte sich bald von ihm, und zwar zunächst in der Weise, daß er das gerade Gegenstück des subjektiven Idealismus aufstellte. Es ist zwar ein Verdienst Schelling's, die Natur nicht als ein Starres oder nach blos mechanischen Gesetzen sich Veränderndes, sondern als ein Lebendiges und ihr Leben als ein Ganzes aufgefaßt und für diese Auffassungsweise den Blick der Zeitgenossen geschärft zu haben; aber von da bis zur Verabsolutirung der Natur, d. h. des in einer Reihe von Lebensstufen sich offenbarenden Naturprinzips war immer noch ein gewaltiger Schritt. Schelling that diesen Schritt, festhaltend an der unerwiesenen und unerweislichen Grundansicht, daß ein durchgeführtes philosophisches Wissen nur dann möglich sei, wenn alles Endliche, alles Besondere und Einzelne als Erscheinung des göttlichen Wesens selbst, d. h. hier des lebendigen Naturprinzips, auch Weltseele genannt, begriffen werde. Er sagt: „Von Allem, was die Vernunft als ewige Folge von dem Wesen Gottes erkennt, ist in der Natur nicht allein der Abdruck, sondern die wirkliche Ge-

schichte selbst enthalten. Die Natur ist nicht blos Produkt einer unbegreiflichen Schöpfung", d. h. sie ist nicht durch Schöpfung, durch einen schöpferischen Akt Gottes als endliches Lebensprinzip in Wesensverschiedenheit von Gott gesetzt, „sondern diese Schöpfung selbst, nicht nur die Erscheinung oder Offenbarung des Ewigen, vielmehr zugleich dieses Ewige selbst." Und wiederum: „Gott ist wesentlich das Sein, heißt: Gott ist wesentlich die Natur und umgekehrt. Darum ist alle wahre Philosophie, d. h. alle, welche Erkenntniß des allein Wahren und Positiven ist, ipso facto Naturphilosophie." Weil Schelling einen außerweltlichen Gott läugnete, so behauptete er auch, daß nach Beweisen von dem Dasein eines Gottes nicht gefragt werden könne. „Kann man denn über das Dasein des Daseins fragen?" In einer späteren Periode bezeichnet Schelling kraft einer vorgeblichen intellectuellen Anschauung Gott als „die absolute Identität oder auch als die ursprüngliche totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven, des Idealen und Realen, des Denkens und Seins", das heißt des Geistes und der Natur. Diese absolute Identität oder Indifferenz, von Schelling auch „die absolute Vernunft" genannt, ist ursprünglich weder Subjekt noch Objekt in aktueller Weise, aber potenziell ist sie sowohl das Eine als das Andere, und sie kommt, da sie „lebendige Identität" ist, in den genannten Gegensätzen durch einen Lebensprozeß zu ihrer Erscheinung oder Selbstoffenbarung, und zwar so, daß in der Natur nach verschiedenen Potenzen das Objektive oder Reale, in der Geistessphäre dagegen ebenfalls nach verschiedenen Potenzen das Subjektive oder Ideale überwiegt. Die Differenz zwischen beiden ist also zwar eine quantitative, aber keine qualitative, d. h. in jedem Endlichen sind Subjekt und Objekt vereinigt, aber in verschiedenem Größenverhältniß, so daß hier das Eine, dort das Andere vorwaltet, während in der Totalität des Endlichen selbst die quantitative Differenz sich ausgleicht. Demnach sind auch Geist und Natur, oder Subjekt und Objekt über-

haupt qualitativ oder wesentlich Eins, sie drücken nur in allgemeinster Weise die gegensätzliche Form aus, in der die lebendige absolute Identität oder Gott im Universum sich offenbart. „Alles, was ist, ist die absolute Identität selbst, und ist an sich Eins. „Nichts ist dem Sein an sich nach entstanden", d. h. Nichts ist seiner Wesenheit nach geworden, indem ja Alles, was ist, seiner Wesenheit nach die Eine absolute Identität selbst ist. „Nichts ist an sich betrachtet endlich." Es liegt am Tage, daß diese Ansicht in ihren Grundbestimmungen den Charakter des Spinozismus hat, nur ist sie der flüssig gewordene Spinozismus.

Die Schelling'sche Spekulation in ihrer frühern Gestalt als Naturphilosophie (objektiver Idealismus) steht unstreitig mit dem Christenthum in Widerspruch, nicht weil sie die Natur als ein Lebendiges auffaßt, sondern weil sie die Wesensverschiedenheit zwischen Gott und der Natur, d. i. dem Naturprinzip läugnet; denn nach christlicher Anschauung ist die Natur in ihrem substanziellen Sein von Gott erschaffen und kann folglich mit Ihm, dem Unerschaffenen, nicht einerlei Wesenheit haben. Eben so wenig verträgt sich das spätere Identitätssystem mit der christlichen Lehre. Zwar läßt das Identitätssystem den Geist nicht aus der Natur hervorgehen, sondern macht beide in gleicher Weise unter den Benennungen des Idealen und Realen, des Subjektiven und Objektiven von dem Einen Absoluten abhängig; wer aber hierin auch nur einen Schein der Uebereinstimmung mit dem Christenthum erblicken wollte, müßte das letztere arg mißverstehen. Der Gott der Identitätsphilosophie ist wie die Spinozistische Substanz dem Universum rein immanent — eine Voraussetzung, die das Christenthum nicht blos in seinen theoretischen, sondern auch und vorzüglich in seinen praktischen Lehren zurückweist. Es liegt ferner in der christlichen Ansicht, daß Geist und Natur Substanzen, d. h. Lebensprinzipe und als solche qualitativ verschieden seien, beide mit der Fähigkeit sich in Erscheinungen als ihren Lebensformen zu entfalten von Gott

erschaffen: nach der Identitätslehre werden Geist und Natur unter den vagen Ausdrücken des Idealen und Realen, Subjektiven und Objektiven selbst zu bloßen Lebensformen herabgesetzt, die Verschiedenheit zwischen ihnen ist daher nur noch eine formale; während sie an sich oder bezogen auf die absolute Identität Eins sind.

Verweilen wir noch einen Augenblick bei Schelling, um zu sehen, ob seine der Naturphilosophie und der Identitäts- oder Indifferenzlehre nachfolgende Spekulation sich der christlichen Anschauung mehr annähere. In seiner Schrift: „Philosophie und Religion" construirt Schelling in der absoluten Welt eine Art von Trinität, um sich dadurch eine begreifende Erkenntniß von der Abkunft der endlichen Dinge zu vermitteln *). Er unterscheidet das Absolute als das

*) In frühern Schriften, namentlich in den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" wird die Trinität von Schelling etwas anders dargestellt als in der oben genannten Schrift: „Philosophie und Religion", und wieder anders finden wir die Dreieinigkeit in der letzten Hauptschrift Schelling's: „Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände", spekulativ erfaßt. In den „Vorlesungen" heißt es einfach so: „Das Unendliche (Gott) gebiert sich selbst in die Endlichkeit, und versöhnt auch die Welt des Endlichen mit sich. Das Unendliche als das Wesen, woraus alle Dinge geboren werden, ist der Vater. „Der ewige Sohn Gottes ist das Endliche selbst, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, und welches als ein leidender, den Verhängnissen der Zeit untergeordneter Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schließt und die der Unendlichkeit, der Herrschaft des Geistes, eröffnet." Die Behauptung der Theologen, „daß Gott", d. h. der Sohn Gottes, „in einem bestimmten Moment der Zeit menschliche Natur angenommen habe," ist nach Schelling etwas, „wobei schlechterdings nichts zu denken sein kann." Er setzt hinzu: „Die Menschwerdung Gottes ist also eine Menschwerdung von Ewigkeit. Der Mensch Christus ist in der Erscheinung," d. h. in dem Proceß, worin das Unendliche sich in die Endlichkeit gebiert, „nur der Gipfel und in sofern auch wieder der Anfang derselben." Nach

Ideale und als das Reale und zwischen beiden als das Vermittelnde die ewige Form. Das Ideale ist das schlechthin Erste. „So gewiß es aber das Erste ist, so gewiß ist die Form der Bestimmtheit des Realen durch das Ideale, das Zweite, so wie das Reale selbst das Dritte." Das Absolute, in sofern es das Ideale und schlechthin Erste ist, hat von Ewigkeit sich selbst-objektivirt im Realen; das letztere ist demnach von jenem ersten ein Gegenbild, das zugleich „ein wahrhaft anderes Absolutes ist. Das Gegenbild, als ein Absolutes, hat von dem ersten, dem Idealen, auch vorzugsweise Gott genannt, die ganze Wesenheit desselben empfangen, es hat mit ihm alle Eigenschaften gemein, also auch die Selbstständigkeit und die selbstständige Macht gleich dem ersten Absoluten, „seine Idealität in Realität umzuwandeln und sie in besonderen Formen zu objektiviren." Vermöge seiner Selbstständigkeit nun konnte das Gegenbild sich in doppelter entgegengesetzter Weise verhalten. Es konnte die Nothwendigkeit, wodurch es mit seinem Grunde, dem schlechthin Absoluten verknüpft ist (die Einheit mit ihm) affirmiren; es konnte aber auch „in seiner eigenen Qualität, als Freies, von jener Nothwendigkeit sich trennen." Im ersten Falle bewährte es sich als wahrhaft absolut und frei, und mußte in der Einheit mit seinem Grunde durch seine Selbstobjektivirung nur wahrhaft Absolutes oder Göttliches produziren. Im zweiten Falle dagegen mußte es durch die Lossagung von seinem Grunde auch frei zu sein aufhören und sich mit einer Nothwendigkeit anderer Art verwickeln, wodurch es das produ-

dieser Auffassung der Trinität, die freilich dem christlichen Dogma durchaus widerspricht, ist es erklärlich, wenn Schelling die verwegene Aeußerung thut: „Man kann sich nicht des Gedankens erwehren, welch' ein Hinderniß der Vollendung (des Christenthums) die sogenannten biblischen Bücher für dasselbe gewesen sind, die an ächt religiösem Gehalt keine Vergleichung mit so vielen anderen der früheren und späteren Zeit, vornehmlich der Indischen, auch nur von ferne aushalten!!

zirende Prinzip von lauter nichtigen endlichen Dingen würde. Nun ist aber von den beiden Möglichkeiten die zweite eingetreten; und nur daraus läßt sich die Abkunft der endlichen Dinge und ihr Verhältniß zum Absoluten begreifen. „Der Ursprung der Sinnenwelt ist nur denkbar als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung“, oder, wie es auch heißt, durch einen „Abfall“, der jedoch „nicht erklärt werden kann, weil er absolut ist und aus Absolutheit kommt, obgleich seine Folge die Nichtabsolutheit“, die Endlichkeit, „ist.“ Darum setzt Schelling hinzu: „Die Bedeutung einer Philosophie, welche das Prinzip des Sündenfalls, in der höchsten Allgemeinheit ausgesprochen, zu ihrem eigenen Prinzip macht, kann nicht groß genug angeschlagen werden.“ Wir sehen also, wie Schelling auf seinem damaligen Standpunkte den Ursprung der endlichen Dinge auffaßt. Die Ursache der Endlichkeit, des nichtigen Seins, fällt in das Gegenbild oder das „andere Absolute,“ d. h. in den Abfall desselben, und dieser Abfall ist „der Sündenfall in höchster Allgemeinheit.“ Es wird noch bemerkt, daß dieser Abfall ewig sei, „so ewig, als die Absolutheit selbst und als die Ideenwelt. Wir möchten fragen, ob eine Lehre wohl antichristlicher sein könne, als die eben vernommene? Sie negirt die Schöpfung durch Gott, welche das Christenthum so entschieden behauptet. Da ferner nach Schelling das Gegenbild als das andere Absolute von dem ersten die ganze Wesenheit desselben empfangen; so müßte der Abfall als ein Abfall des göttlichen Wesens von sich selbst gedacht werden! Das Christenthum lehrt auch einen Abfall oder Sündenfall, aber sicherlich nicht im Sinne der Schelling'schen Philosophie. Denn während nach Schelling schon die Endlichkeit als solche die Folge eines Abfalls ist, und zwar eines ewigen Abfalls, einer Ursünde, die das andere Absolute begangen; so weiß das Christenthum von dieser Auffassung nicht das Mindeste. Es lehrt im Gegentheil erstens, daß alle endlichen Wesen ohne Unterschied, sowohl die mit Vernunft und Freiheit begabten,

als auch die bloßen Naturwesen, ihr endliches substanzielles Sein durch einen positiven schöpferischen Willensakt Gottes haben, und daß mithin ihre Endlichkeit als solche keinesweges die Folge eines Sündenfalles sei; es lehrt zweitens, daß die mit Vernunft und Freiheitsvermögen begabten Geschöpfe bei der nothwendig zu bestehenden Freiheitsprobe theilweise abgefallen seien, aber auch nur theilweise, da die guten Engel, obwohl endliche Wesen, in der rechten Art die Freiheitsprobe bestanden, daß jener Abfall nach der Schöpfung in der Zeit stattgefunden habe, und daß er zwar die Ursache alles Bösen und selbst ein Böses sei, aber keinesweges die Ursache der Endlichkeit der Dinge. Wenn daher Schelling das Endliche als solches für ein Schein-Sein, für ein Nichtiges erklärt, so ist auch dieses mit der christlichen Ansicht vom göttlichen Schöpfungswerke unvereinbarlich. Weil aber Schelling in der genannten Schrift einen Abfall lehrt, der dem Christenthum widerspricht, so muß dieser Widerspruch sich auch in die Schelling'sche Theorie von der Wiederversöhnung hinein erstrecken. Und ist etwa der Abfall zu beklagen oder denkbar als dem göttlichen Willen entgegen, wie das Christenthum ihn auffaßt, wenn er nach Schelling's Versicherung „das Mittel der vollendeten Offenbarung Gottes ist," wenn er dazu gedient hat, „die Ideen, welche in Gott ohne selbstgegebenes Leben waren, in's Leben zu rufen?" — Auch in der letzten Hauptschrift von Schelling: „Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit," worin jene Abhandlung: „Philosophie und Religion" weiter geführt wird, finden wir eine Weltanschauung und eine Theodicee, die von der christlichen ganz und gar abweicht. So erklärt Schelling z. B. die menschliche Freiheit zwar als ein Vermögen zum Guten und zum Bösen: doch ist die Selbstentscheidung, der erste Gebrauch dieses Vermögens, seiner Darstellung gemäß eine vorzeitliche, mit der ersten Schöpfung zusammenfallende, ewige That, und zwar eine solche, wodurch die Handlungen des Menschen, die guten und die bösen, für sein Erdenleben, für seine zeitliche Ent-

wickelung mit innerer Nothwendigkeit bestimmt sind, was eben so wenig mit dem eigenen inneren Bewußtsein, als mit den Aussprüchen des Christenthums in Einklang zu bringen ist. So wird ferner der Hang zum Bösen im Menschengeschlecht nicht in der Weise, wie das Christenthum deutlich genug lehrt, begriffen, nämlich als eine von den Stammeltern durch die nicht bestandene Freiheitsprobe, durch ihren Sündenfall für sie selbst herbeigeführte und von ihnen auf das ganze Geschlecht übergegangene Folge, sondern so aufgefaßt, daß jeder Mensch durch eine diesem Leben vorangehende, ewige That jenen Hang angenommen habe, daß der Mensch als solcher, der er von Ewigkeit sei, geboren werde.

Seine höchste Vollendung hat der Monismus im Hegel'schen System gefunden, das in Preußen durch eine geraume Zeit ganz besonders begünstigt wurde, und gleichsam als Staatsphilosophie galt. Nach Kant hat kein neuerer Philosoph auf die Behandlung der Theologie in der protestantischen Welt einen so weit greifenden Einfluß ausgeübt als Hegel. Abgesehen von der Methode, in welcher Hegel sein System durchzuführen sucht, fällt seine Grundansicht wesentlich zusammen mit der Schelling'schen in der Periode der Identitäts- oder Indifferenzlehre. Denn was anders als Schelling's lebendige Identität oder Indifferenz des Idealen und Realen ist das reine, ganz bestimmungslose Sein, = Nichts, wovon Hegel ausgeht, und aus dem er durch einen nothwendigen Selbstbewegungsprozeß Alles hervorgehen läßt? Die Voraussetzung, daß das Absolute als das Uranfängliche, Allererste, heiße es nun Indifferenz oder reines Sein, im Universum seine eigene Wesenheit manifestire, und so zur concreten Selbstverwirklichung komme, liegt auch in der Hegel'schen Philosophie überall zu Tage. — Das reine Sein, dieses Allererste vor aller Bestimmtheit, ist näher das Allgemeine, Universelle, das sich besondert. Sofern es denkender Natur ist, heißt es der reine Begriff, der in den logischen Kategorieen, deren Bedeutung zugleich metaphysisch

ist, sich selbst bestimmt, und in der Totalität der Kategorieen zur absoluten Idee sich vollendet. Die Darstellung dieses Prozesses (in der Logik) ist nach Hegel „die Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Leben vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.“ Die Idee als die Totalität der Kategorieen, welche „die Substanz der äußerlichen Dinge und die Substanz des Geistigen, die Wesenheiten, die Seelen der Wirklichkeit“ sind, ist aber erst der absolute Geist an sich, d. h. aufgefaßt vor dem Erscheinen oder seiner Selbstmanifestation, und wird von Hegel auch bezeichnet als „die ewige Idee, die noch nicht in ihrer Realität gesetzt oder selbst nur noch die abstrakte Idee ist.“ Wodurch gelangt sie denn zur Realität? Antwort: durch ein Fortschreiten zu den realen Gebieten der Natur und des Geistes, „welches Fortschreiten jedoch nicht so aufgefaßt werden darf, als käme dadurch zur logischen Idee von Außen ein derselben fremder Inhalt, sondern so, daß es die eigene Thätigkeit der logischen Idee ist, sich zur Natur und zum Geist weiter zu bestimmen und zu entfalten.“ Sie entäußert sich zunächst in die Natur, welche „die Idee in der Form des Anders- und Außersichseins (der Objektivität) ist.“ Dies will sagen, daß die Eine absolute Idee, als uranfängliches, in sich verschlossenes Prinzip, durch einen Besonderungsprozeß in die unendliche Vielheit der natürlichen Dinge auseinandergehe und von Ewigkeit her auseinandergegangen sei, daß sie, wie Hegel es auch ausdrückt, „sich dirimirt habe,“ und nun in diesem unermeßlichen realen Gebiet sich entfalte. Allein die Entäußerung oder Objektivirung ist nur das eine Moment des Prozesses, den die Naturphilosophie darzustellen hat: das andere, dessen Darstellung der Philosophie des Geistes zufällt, besteht darin, daß die Idee (das Absolute) aus der Natur zu sich selbst zurückkehrt, d. h. das Anders- und Außersichsein in derselben als das **ihrige** erfaßt und durch diese Vermittelung erst Subjekt oder selbstbewußter, in der Natur sich verwirklichender, und aus der Natur sich hervorhebender, mit Bewußtsein sie gestaltender,

Geist wird. — Wir sehen hieraus, wie Hegel das Absolute in dreifacher Form auffaßt. Diese drei Formen, die in verschiedenen Wendungen bezeichnet werden, sind folgende: 1) „Das ewige in und bei sich Sein, die Form der Allgemeinheit," auch „Gott im reinen Gedanken, wie er an und für sich ist, noch nicht zur Erscheinung gekommen," oder „Gott, so zu sagen, vor oder außer Erschaffung der Welt." 2) „Die Form der Erscheinung, der Partikularisation, das Sein für Anderes," auch die „Erschaffung der Welt" genannt, womit die „reale göttliche Geschichte" beginnt. 3) „Die Form der Rückkehr aus der Erscheinung in sich selbst," oder „das Element der Subjektivität (der eigentlichen Geistigkeit) als solcher." Diesen drei Formen entsprechen die Reiche des Vaters, des Sohnes und des Geistes, welche drei unzertrennlich sind und die göttliche Dreieinigkeit bilden. Der Vater ist das Allgemeine, der Sohn sein unendliches Erscheinen in der Welt (durch Besonderung, Partikularisation), der Geist das aus der Erscheinung zu sich Kommende (welcher Prozeß im Menschen stattfindet). Daher sagt Hegel (W. Bd. VII. S. 22.): „Gott hat zweierlei Offenbarungen, als Natur und als Geist; beide Gestaltungen Gottes sind Tempel, die er erfüllt, und in denen er gegenwärtig ist. Gott als Abstraktum (als Allgemeines) ist nicht der wahrhafte Gott, sondern nur als der lebendige Prozeß, sein Anderes, die Welt zu setzen, welches, in göttlicher Form gefaßt, sein Sohn ist; und erst in der Einheit mit seinem Anderen, im Geist (in der Rückkehr zu sich), ist Gott Subjekt."

Daß nun die Hegel'sche Lehre in den dargelegten Grundzügen dem Christenthum durchaus widerspricht, kann Niemand bestreiten, welchem die wohlfeile List, der christlichen Lehre nach Belieben einen Sinn unterzuschieben, fremd ist. Hegel hat keinen außerweltlichen Gott (in Wesensverschiedenheit von der Natur und dem menschlichen Geiste), und derjenige Gott, von dem es heißt, daß er, „so zu sagen, vor oder außer Erschaffung der Welt" sei, ist selbst

im Hegelschen Sinne noch nicht der wahrhafte Gott: da hingegen in der christlichen Ansicht liegt, daß der wahrhafte, in sich absolut vollkommene und selbstbewußte Gott die Weltsubstanzen erschaffen habe. Daher ist auch das, was Hegel Erschaffung nennt, nämlich die Diremtion, Partikularisation, etwas ganz Anderes als die Erschaffung in christlicher Bedeutung. Und wenn nach Hegel das absolute Prinzip als Allgemeines in der sogenannten Schöpfung sich dirimirt, spaltet, d. h. in eine unendliche Vielheit von Besonderen auseinander geht; so muß dasselbe consequent auch gedacht werden als in den Besonderen aufgehend, ohne jenseits derselben als Prinzip ein Sein für sich zurückzubehalten. Es ist ferner in der Hegelschen Auffassung enthalten, daß das Absolute durch die Natur hindurch erst im Menschen seine höchste Lebensform oder Gestaltung erreiche; und wir dürfen uns daher nicht wundern, wenn die Schüler des Meisters, wenigstens die auf der Linken, ganz offen dem antichristlichen Anthropotheismus das Wort reden. Man kann dies nicht einmal als eine aus dem System gezogene Consequenz betrachten, da die Sache ganz plan vorliegt, auch abgesehen von manchen, jeden Zweifel beseitigenden Aussprüchen des Meisters, wie wenn es heißt (W. Bd. IX. S. 24): „Es gibt nicht eine göttliche Vernunft und eine menschliche, nicht einen göttlichen Geist und einen menschlichen, die schlechthin (d. h. wesenhaft) verschieden wären" u. s. w. — Daß nun auch die Hegel'sche Trinität nicht die christliche ist, und umgekehrt, ist so gewiß, als nach dem christlichen Dogma die Trinität beruhet auf einer Selbstoffenbarung des Absoluten nach innen, und als diese für die Offenbarung Gottes nach außen (in der Schöpfung und Regierung der Welt, der Erlösung u. s. w.) schon vorausgesetzt wird. Ferner kommt bei Hegel zwar eine dreifache Form des Einen Absoluten heraus, aber keineswegs eine dreifache Persönlichkeit, so daß auch von dieser Seite der Widerspruch mit dem Christenthum unläugbar ist. Nach Hegel kann die Persönlichkeit Gottes nur als eine

allgemeine und der Welt immanente, oder, wie Strauß sich ausdrückt, nur als „die immanente Allpersönlichkeit in der Gesammtheit der Menschengeister“ gedacht werden, wenn überhaupt da, wo ein Allgemeines sich dirimirt, auseinandergeht, noch Persönlichkeit denkbar ist.

Man wird begreifen, daß der Hegel'sche Monismus, der in den vorgelegten Grundansichten sich vom christlichen Standpunkte so weit entfernt hat, in seiner Durchführung und namentlich in dem Bemühen, den historisch gegebenen christlichen Lehrinhalt aus der Form „der Vorstellung“ in das Licht der absoluten Philosophie zu erheben, noch eine Menge von Lehrsätzen an den Tag bringt, die das Wesen des Christenthums gänzlich alteriren. Dieses Bekenntniß muß selbst derjenige ablegen, der an die christliche Religion als eine übernatürliche göttliche Offenbarung nicht glaubt; denn ein solcher Unglaube berechtiget noch nicht, sich Selbsttäuschungen in Rücksicht auf den Sinn und die Bedeutung der christlichen Religion hinzugeben.

Wenn man die protestantisch-theologische Litteratur in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts, etwa vom Heidelberger Paulus in seiner rationalistischen Glanzperiode an bis auf Strauß und Bruno Bauer durchmustert, so wird man in einem sehr großen Theile derselben den mächtigen, und in Bezug auf das Christenthum destruirenden Einfluß der philosophischen Systeme, wie sie der Reihe nach auf protestantischem Boden erwachsen sind, nicht verkennen können. Die katholisch-theologische Litteratur ist von diesem Einfluß nicht unberührt geblieben. Auch auf das Volk, vorzüglich den gebildeteren Theil, hat sich derselbe erstreckt, wovon besonders die Gegenwart die traurigsten Beweise liefert. H. Heine versichert sogar: „Der Pantheismus sei das öffentliche Geheimniß in Deutschland, seine verborgene Religion.“ Wo aber feindliche wissenschaftliche Mächte aufgetreten sind, da bedarf es jederzeit auch der kräftigsten Gegenwehr mit den Waffen der Wissenschaft. In der protestantischen Kirche ist diese Gegenwehr kaum in bedeutendem

Maße erfolgt. Denn wollte man etwa an Schleiermacher und Daub als Theologen, die zugleich Philosophen waren, erinnern, so ist zu bemerken, daß, wie hoch man auch ihre wissenschaftliche Kraft anschlagen mag, doch die Richtung des letztern im Wesentlichen die Schelling-Hegel'sche ist, die des erstern aber von Hinneigung zum Pantheismus sich nicht freisprechen läßt, und daher eine wahre Schutzwehr nicht bieten kann.

Biblische Begründung des christlichen Ehegesetzes.

Daß die Ehe unter Christen, einmal gültig eingegangen, sowohl die gleichzeitige Polygamie, als auch die Lösung des Bandes durch irgend eine menschliche Macht und Willkühr ausschließe, ist constante Lehre der Kirche. Auch die Schrift spricht in mehren Stellen *) sehr klar die absolute Unauflösbarkeit der Ehe aus, während zwei Stellen, nämlich Matth. 5, 32. und 19, 9. eine Ausnahme von jenem Gesetze dem Wortlaute nach zu enthalten scheinen. Daher die verschiedenartigsten Versuche, die Exceptionsform: *παρεκτὸς λόγου πορνείας*, in der ersten, und jene *εἰ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ*, in der zweiten Stelle in Harmonie mit der kirchlichen Lehre und Praxis zu bringen. In dieser Beziehung gehen diese Erklärungen sehr weit auseinander. Die Einen behaupten **), Christus trage nicht sein Ehegesetz vor, son-

---

*) Mark. 10, 2—13.; Luk. 16, 18.; Röm. 7, 2. 3.; 1. Kor. 7, 10—12. und 7, 39.

**) Nach Cornel. a. Lapide comment. in Matth. 19, 9. war Paulus Burgensis der Erste, welcher dieser Ansicht huldigte. Ihm folgte Ribera und in der letzten Zeit Hug, dissertatio de coniugii christiani vinculo indissolubili, Friburgi 1816.

dern interpretire nur das mosaische; die Anderen *) ersehen in der Apposition ein vorhergehendes Ehehinderniß, während eine dritte Klasse entweder eine vollkommene oder zeitweilige und beschränkte Trennung darin erblickt **). Eine neueste Interpretation ***) nimmt *πορνεία* für Unglauben und hält diese Stelle bei Matth. mit 1 Cor. 7, 12—16. für identisch.

Da die Akten noch keineswegs geschlossen sind und noch kein befriedigendes Resultat erzielt wurde, so sei es erlaubt, die divergirenden Erklärungen zu prüfen und die mit so vielen Schwierigkeiten umgebenen Stellen allseitig zu besprechen und wissenschaftlich zu bestimmen. Nicht nur die Klarheit, sondern auch die wissenschaftliche Entwickelung scheint es zu erfordern, daß zuerst der Inhalt, sodann das Philologische und endlich ihre Einheit erörtert werde.

I.

Inhaltliche Erklärung.

Um nachzuweisen, daß die angeführten Stellen das

*) So Gratz im Comment. zu Matthäus, Dr. Paulus und Brenner, Dogm. III. Thl., welche unter *πορνεία* die vor der Ehe verübte Geschlechtssünde verstehen.

**) Der ersten huldigen die Griechen und Protestanten, welche die Ehe wegen des Ehebruches vollkommen auflösen; der zweiten katholische Exegeten.

***) Dr. Werner, Professor der Theologie zu St. Pölten, exegetischer Versuch über Matth. 19, 9. und 5, 32—34. in der Zeitschrift von Dr. Seitz für Kirchenrechts- und Pastoralwissenschaft, II. Bd. S. 135—205 — eine durch Gelehrsamkeit ausgezeichnete Untersuchung. — Dagegen schrieb: Dr. Schleyer, Professor der Theologie in Freiburg, über die Neutestamentliche Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe. Mit Rücksicht auf die neuesten Bearbeitungen dieses Gegenstandes von Hrn. Prof. Werner in St Pölten, und Hrn. Geheimen Kirchenrath Paulus in Heidelberg. Freiburg, 1844. — Darauf antwortete Dr. Werner in einem offenen Sendschreiben: Ueber den neutestamentlichen Ehetrennungsgrund bei Matth. 5, 32. u. 19, 9. und bei Paulus 1 Cor. 7, 12—16. Regensburg 1845.

christliche Ehegesetz enthalten, muß aus der Betrachtung des Inhaltes sich ergeben, daß Christus nicht das mosaische Gesetz interpretirte, sondern sein eigenes Gesetz gab, sodann, daß die Apposition: παρεκτὸς λόγου πορνείας, oder: εἰ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ, weder ein vorhergehendes, noch ein nachfolgendes Ehehinderniß ausspricht.

Nach Matth. 19, 3—10., der vollständigsten Stelle, treten die Pharisäer zu Jesus, um ihn zu versuchen, und legen ihm die damals oft aufgeworfene Frage vor: Ist es dem Manne erlaubt, seine Frau um jeglicher Ursache willen zu entlassen? Worin diese Versuchung bestanden, erhellet aus der Sittengeschichte jener Zeit. Wie im römischen Reiche der Luxus das Familienleben zerrüttet, und zur äußersten Zuchtlosigkeit geführt hatte, so war auch gerade um die Zeit, als der Erlöser seine irdische Wanderschaft antrat, im jüdischen Lande Ehescheidung und Wiedervermählung ganz gewöhnlich geworden, und der fleischliche Sinn hatte seinen Höhepunkt erreicht. Selbst der letzte der Propheten, Johannes der Täufer, erlitt den Tod eines Märtyrers wegen eines geschiedenen Weibes.

Der zuchtlose Sinn suchte nun auch eine Rechtfertigung im Gesetze, welches zwar eine vollkommene Ehetrennung zuließ und unter gewissen Bedingungen für erlaubt erklärte, aber nimmermehr für jede Ehescheidung diese Erlaubtheit aussprach, obwohl die nachfolgende Ehe gültig war. Die Pharisäer wollten also jede Entlassung durch das mosaische Gesetz rechtfertigen, so daß sie nicht nur nicht ungültig, was sie in keinem Falle war, sondern sogar erlaubt war. Daher fragten sie, ob die Entlassung erlaubt sei. Dabei mußten sie zugleich eine Stelle im Auge haben, die wenigstens dem Scheine und dem Worte nach eine Erlaubtheit und Ungestraftheit für alle Fälle der Entlassung enthielt, und abermal mußte diese Stelle zweifelhafter Natur sein und die eine Interpretation einer andern entgegenstehen. Hier kommt uns die Geschichte entgegen, wonach sich zwei Schulen, die Schammaianer und Hilleliten, die Alt- und Neu-

gläubigen bildeten, und wovon die ersteren nur wegen Ehebruches, die letzteren aber wegen jeder Ursache *) die Ehetrennung für erlaubt hielten.

Welches wird nun die Stelle sein, worauf beide Schulen ihre Lehren gründeten? Es findet sich keine andere, als die, worauf sich der Herr (Matth. 5, 31.) und die Pharisäer, welche er fragte (Matth. 19, 7.), beriefen, nämlich Deuter. 24, 1—4., welche Stelle nach dem Urtexte lautet: „Wenn ein Mann eine Frau nimmt, und sie besitzt, und wenn es geschieht, daß sie nicht Gnade findet vor seinen Augen, weil er an ihr eine schändliche Sache (עֶרְוַת דָּבָר) findet, und er ihr den Scheidebrief schreibt, und ihn in ihre Hand gibt, und sie aus seinem Hause entläßt, 2. und sie aus seinem Hause tritt, und hingehet, und einen andern Mann heirathet, 3. und sie der zweite Mann haßt und ihr den Scheidebrief schreibt, und ihn in ihre Hand gibt, und sie aus seinem Hause entläßt, oder wenn der zweite Mann stirbt, der sie zum Weibe genommen: 4. so kann ihr erster Mann, der sie entlassen, sie nicht wiederum nehmen u. s. w. Die LXX. und Vulgata haben eine andere Abtheilung, indem sie den Nachsatz schon mit den Worten: Und er ihr den Scheidebrief schreibt, beginnen. Nach dieser Uebertragung wäre das mosaische Gesetz klar ausgesprochen, während es nach dem Urtexte nur historisch und indirect angeführt wird, indem der Hauptnachdruck darauf ruht, daß keine abermalige Verbindung, wenn eine Heirath dazwischen trat, vorgenommen werden dürfe. Die Gesetzeslehrer trugen dieses Gesetz so vor, daß sie die einzelnen Bestimmungen aus dem ganzen Zusammenhange herauslasen und daher erklärten: Moses habe dem Weibe den Scheidebrief einzuhändigen befohlen.

Obwohl sich die Schulen nur auf diese Stelle bezogen haben konnten, so ist es doch nicht hinlänglich klar, wie darin die Hilleliten die Erlaubtheit aus jeglicher Ursache

*) Ioseph. Antt. IV. 8, 23. *καθ' ἅς δηποτοῦν αἰτίας.*

finden konnten, da nur עֶרְוַת דָּבָר erwähnt und als Apposition zu dem Satze: wenn sie keine Gnade findet, gefügt wird. Hier gehen die Interpretationen auseinander. Nach Klee*) trennten die Hilleliten ערות von דבר und lehrten, wegen Unzucht und sonst einer Ursache könne eine Entlassung Statt finden. Diese Variante kommt indessen nirgends vor, und gibt, selbst wenn sie angenommen wird, für sich allein nicht den Sinn: Wegen Unzucht und sonst einer Ursache. Eine andere Erklärung besteht darin, daß man ערות דבר eine weitere Ausdehnung gab, und unter der schändlichen Sache (ἄσχημον πρᾶγμα) alles dem Manne Mißliebige verstand. Jedoch ist nicht zu glauben, daß die Schammaianer und Hilleliten über eine Wortbedeutung stritten, und beide keinen bestimmten Sinn damit verbanden. „Schändliche Sache" ist nicht mit: jegliche Ursache, z. B. Zornmüthigkeit, Haß und Wahnsinn, gleichbedeutend. Wohl konnten sich die Schammaianer darauf berufen und darunter den Ehebruch verstehen; aber nimmermehr die Hilleliten. Eine dritte Interpretation besteht darin, daß sie den Vordersatz: Und wenn sie nicht Gnade findet, von dem Nachsatze: Weil er an ihr etwas Schändliches findet, trennten, für כִּי ein ו = oder setzten**). Allein es läßt sich nicht denken, daß man von einer Leseart, die höchst unwahrscheinlich ist, eine so wichtige Sache ableitete; denn der erste Satz: wenn sie nicht Gnade findet, ist so allgemein, daß der weitere Zusatz: oder wenn er an ihr etwas Schändliches findet, widersinnig wird, während die entgegengesetzte Abfolge: wenn er an ihr etwas Schändliches findet, oder wenn sie nicht Gnade findet, ganz richtig wäre.

Neben dieser nicht vollkommen begründeten Ansicht läßt sich eine vierte rechtfertigen, daß sie nämlich den dritten Vers: Und wenn sie der zweite Mann haßt (שְׂנֵאָהּ) und schreibt ihr den Scheidebrief, wo gar kein Grund erwähnt wird, zu

*) Dogmatik, III. B. S. 352. Anm. III. Aufl.

**) Werner, Zeitschrift von Seiß, II. B. S. 137.

ihren Gunsten interpretirten, während sich die Schammaianer auf den ersten Vers bezogen. Bekräftigt wird diese Erklärung durch eine andere Stelle, welche sich Malach. 2, 16. findet, und so lautet: „Wenn du sie (die erste Frau) hassest (כִּי־שָׂנֵא), entlaß sie, spricht der Herr, der Gott Israels (Worte der entgegnenden Priester). Aber mit Ungerechtigkeit bedeckt er sein Kleid (Weib), spricht der Herr der Heerschaaren.“ Diese Worte, welche offenbar einen Hinweis auf eine Gesetzesstelle enthalten, können sich nur auf Deut. 24, 3. beziehen. Da aber bei dem Hassen kein Grund angegeben ist, so konnte man das Geringste, das nur den Schein eines Entlassungsgrundes hatte, darunter verstehen, und so erklärt es sich, wie die Pharisäer den Herrn fragen konnten, ob man aus jeglichem Grunde seine Frau entlassen dürfe.

Wenn nun die Hilleliten sich auf V. 3., als die ganz klare Stelle, beriefen, so mußten sie darnach auch V. 1. und zwar die Worte: weil (כִּי) er an ihr etwas Schändliches findet, interpretiren. Diese Interpretation hat in der Zweideutigkeit von כִּי, nicht in einer Variante, ihren Grund; denn es bedeutet nicht blos Weil, sondern auch Wie und Zumal, Bis zu. Die Hilleliten konnten also interpretiren: Wenn die Frau nicht Gnade findet, wie wenn er an ihr etwas Schändliches findet, oder: von dem Grunde an, welcher sie dem Manne verhaßt macht, bis auf den, daß er an ihr etwas Schändliches findet. Die Hilleliten waren soferne, als ihnen noch andere Stellen zur Seite standen, im Vortheile gegen die Schammaianer.

Auf die genannte Stelle Deuter. 24, 1—5. bezieht sich also der Herr sowohl Matth. 5, 31. als Matth. 19, 7. Die Pharisäer nahten sich ihm mit der verfänglichen Frage über die Entlassungsgründe. Daher glaubt der gelehrte Hug, der Herr habe diese falschen Erklärungen berücksichtigt und nur das mosaische Gesetz interpretirt.

Irrig ist diese Ansicht schon darum, weil er offenbar nicht zunächst auf diese verfängliche Frage, sondern auf die

zweite: Warum hat Moses befohlen, den Scheidebrief zu geben und zu entlassen? antwortete. Diese Stelle erwähnt aber keinen Grund der Ehetrennung, sondern der ganze Nachdruck ruht auf dem Scheidebriefgeben und Entlassen. Sodann steht Matth. 5, 31. nichts von einer derartigen Frage, obwohl dieselbe Antwort erfolgte. Der Herr beantwortete aber die gestellte Frage, da er sprach (Matth. 19, 8.): Moses gestattete euch euerer Hartherzigkeit halber, euere Frauen zu entlassen. Diese Antwort erhebt sich über die Schulansichten und führt als einzigen Grund die Hartherzigkeit an. Damit war ihrer Anfrage Genüge geschehen. Was weiter V. 9. folgt, bezieht sich nicht mehr auf die Frage der Pharisäer. Nach Marc. 10, 10. fragten ihn die Jünger zu Hause ihrerseits über denselben Gegenstand, d. h. über die Entlassung, und sie, nicht die Pharisäer, waren es, welchen er diese Antwort gab: Wer irgend seine Frau entläßt u. s. w., eine Antwort, welche ganz mit der bei Matth. 19, 9. zusammen stimmt, und die er doch nicht nochmal vor den Jüngern wiederholt haben kann.

Was aber von Matth. 19, 9. gilt, das muß auch von Matth. 5, 32. gelten, weil beide Stellen in Bezug auf die Apposition: außer wegen Ehebruches, und sonst dem Sinne nach beinahe gleichgeltend sind. Hier sagt man aber, daß Christus die verkehrten Interpretationen des mosaischen Gesetzes berücksichtige, wie V. 38., wo das Gesetz lautet: Aug' um Aug', Zahn um Zahn, und V. 43., wo das Gesetz lautet: Du sollst deinen Nächsten, und deinen Feind hassen, da man doch den letzteren Zusatz: Und du sollst deinen Feind hassen, nur als eine falsche Interpretation der Pharisäer ansehen könne.

Dagegen ist aber zu sagen, daß hier nirgends eine falsche Interpretation als solche bezeichnet ist, und daher auch nicht angenommen werden kann. Denn überall, wo eine solche dem Herrn entgegentritt, rügt er sie offen, wie er es Matth. 15, 4–6. hinsichtlich der Kinderpflicht thut. Sodann übersieht man gänzlich, daß der Herr selbst das Thema,

welches er durchführt, angibt, wenn er erklärt (Matth. 5, 20.): „Wenn euere Gerechtigkeit nicht vollkommener sein wird, als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr in das Himmelreich nicht eingehen;“ ferner (V. 17.): „Glaubet nicht, ich sei gekommen, das Gesetz aufzuheben, sondern zu erfüllen.“ Christus berücksichtigt also nirgends eine irrige Erklärung, sondern den unvollkommenen Wandel im Gesetze. Dieses Thema führt er von V. 20—48. durch, wo er auf gleiche Weise schließt: „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist.“ Daher muß entweder überall oder nirgends eine falsche Interpretation der Pharisäer berücksichtigt werden. Wir können daher mit Werner *) nicht übereinstimmen, wenn er sagt: „Von V. 21—38. wird gezeigt, wie das mosaische Gesetz zwar wahr und gut, aber dennoch unvollständig und durch den ihm zum Grunde liegenden Geist über seine beschränkte Form erhoben werden müsse. Es ist demnach hier Gegensatz des Vollkommenen zum Unvollkommenen, welcher bis V. 38. durchgeführt wird. Von V. 38. bis Ende Kap. V. tritt zu diesem Gegensatz noch der Gegensatz der die beschränkte (mosaische) Form des göttlichen Gesetzes als das Wesentliche festhaltenden und eben darum den zu Grunde liegenden Geist verkennenden, aufhebenden, verkehrenden, und so das göttliche Gesetz bis zur Unkenntlichkeit verzerrenden Richtung der Schriftgelehrten, woraus sich auch erklärt, wie und warum sich die Antithese V. 39 ff., so wie V. 44 ff. zum schärfsten Gegensatze steigert.“

Dagegen ist zu bemerken, daß V. 38. mit keinem Worte ein Uebergang zu einem anderen Thema angedeutet ist. Wenn man glaubt, hier sei auf eine spätere Umdeutung hingewiesen, weil die bestimmte Formel: ἐῤῥέθη τοῖς ἀρχάιοις sich nicht mehr findet, so ist dieses unrichtig; denn auch V. 27. und V. 31. steht: ἐῤῥέθη ohne τοῖς ἀρχάιοις. Die Stelle selbst aber ist ganz aus Levit. 24, 20. genommen, und kann daher keine falsche Interpretation sein.

---

*) Zeitschrift von Seitz, II. B. S. 153.

Die meiste Schwierigkeit scheint zu enthalten V. 43.: „Ihr habet gehört, daß gesagt worden: Liebe deinen Nächsten und hasse deinen Feind," weil sich der zweite Satz nirgends wörtlich findet. Dabei vergißt man aber, daß er eine nothwendige Folge von dem ersten Satze ist. Dieser lautet im Zusammenhange Levit. 19, 18.: „Du sollst deinen Bruder nicht hassen in deinem Herzen, sondern offen ihn warnen, damit du keine Sünde seinetwegen habest. Du sollst nicht Rache suchen, noch des Unrechts deiner Mitbürger gedenken. Du sollst deinen Freund (Nächsten) lieben, wie dich selbst." Freund oder Nächster heißt hier jeder Stammverwandte und hat daher eine weitere Bedeutung als Freund und eine engere als Mitmensch. Liebe deinen Nächsten, heißt also: Liebe deinen Stammgenossen. Daher ist er die Kehrseite von dem Folgenden: Und hasse deinen Feind, d. h. den Nichtisraeliten. Wie dieses zu verstehen sei, und zugleich als eine Bestätigung dieses Satzes kann die Stelle Deuter. 23, 3. 6. 7. angesehen werden, die also lautet: „Die Ammoniter und Moabiter sollen selbst nach dem zehnten Geschlechte nicht in die Gemeine des Herrn kommen, noch sollst du ihr Heil suchen alle Tage deines Lebens, ewiglich. Den Edomiten sollst du nicht verabscheuen (βδελύξῃ), weil er dein Bruder ist; noch den Aegypter, weil du ein Fremdling warst in seinem Lande." Verabscheuen hat hier dieselbe Bedeutung, wie dort Hassen. Christus sagt daher, die christliche Liebe erstrecke sich über die nationalen Verhältnisse hinaus und beziehe sich auf alle Menschen; über der besonderen Liebe, die man den nächsten Verwandten, Nachbaren, Stammverwandten und Freunde schulde, solle man die allgemeine Liebe gegen jeden Menschen nicht übersehen.

Wir sehen nicht ein, wie Werner (a. a. O.) behaupten konnte: „Es läßt sich nicht behaupten, daß unter ἐχθρὸς blos der Nicht-Israelite zu verstehen ist, welche Behauptung die Art und Weise, wie die Antithese durchgeführt wird, widerlegt, noch auch μισεῖν in der mildern Bedeutung, wie etwa Luk. XIV. 26., da V. 44. τοῖς μισοῦσιν widerstrebt,

genommen werden kann." Nach dem Zusammenhange kann Freund und Feind, lieben und hassen nur derselben äußeren Sphäre angehören. Die Ansicht von Frizsche, daß die Israeliten רֵעַ unrichtig für Freund im ethischen Sinne deuteten und daraus den Schlußsatz, den Feind dürfe man hassen, ableiteten, ist durch nichts begründet, vielmehr dem Zusammenhange geradezu widersprechend. Denn alle vorhergehenden Gesetze beziehen sich auf äußere Verhältnisse und Werke und sind disziplinärer Natur. Daher fügte der Herr immer das höhere Gebot hinzu, wie er es hinsichtlich des Ehebruches, des Eides, der Wiedervergeltung gethan.

Damit sind wir zu dem mehr positiven Einwurfe gekommen, daß die Bergpredigt allgemeine sittliche Vorschriften enthalte, die sowohl für das alte, als neue Testament gelten, und daß daher Christus die nicht recht gehaltenen Gebote des alten Bundes seinen Anhängern einschärfe, also nicht blos erkläre, weil sie irrig verstanden wurden, sondern einpräge, weil sie im Leben nicht gehalten wurden. Wenn es auch wahr ist, daß hier Christus allgemeine, für alle Menschen geltende Vorschriften gibt, und daß Beispielshalber die Gedankensünde auch im Judenthume verboten war, so ist es doch auch wahr, daß Christus sie erweitern und erhöhen konnte, indem er zugleich den Gläubigen ein höheres Maß von Gnade zutheilte. Ueber V. 20. soll man nicht V. 17.: wie er nämlich nicht gekommen sei, das Gesetz aufzuheben, sondern zu erfüllen, übersehen; denn die Erfüllung enthält nicht nur ein positives und negatives Moment, sondern auch eine Erhöhung, Erweiterung und Steigerung.

Wenn nun der Herr diese allgemeinen Vorschriften nicht blos einschärfte, sondern auch vervollkommnete, so mußte er auch die Ehe vervollkommnen und das Mangelhafte aufheben. Wegen dieser Vervollkommnung wird die Ehe absolut unauflöslich. Dagegen kann man nicht sagen, daß auch der Eid trotz der Erweiterung nicht nach seiner unvollkommenen Seite aufgehoben sei, sondern noch immer zur

Bekräftigung der Wahrheit gebraucht werde. Dabei darf man jedoch nicht übersehen, daß der Mißbrauch, wie er bei den Juden bestand, aufgehoben und verboten, die disciplinäre Natur des Eides aber auch im neuen Bunde beibehalten wurde, so wie daß auch bei der Ehe noch ein Entlassen aus disciplinären Zwecken, aber ohne Wiedervermählung, Statt findet.

Es läßt sich aber noch ein Ausweg denken, um darzuthun, daß Christus kein vollkommneres Ehegesetz, als das vorchristliche war, gegeben, sondern nur das an sich unwahre und verkehrte mosaische Gesetz aufgehoben habe. Denn man kann sagen, die Entlassung mittelst des Scheidebriefes habe ihren Grund in der Herzenshärte der Juden und sei daher vom Bösen entsprungen und selbst böse. Indem also Christus diesen negativen Standpunkt aufhob, stellte er sich nur auf den allgemeinen und primitiven Standpunkt, und er erhob sich nicht positiv über ihn, weshalb sich Christus auf die ursprüngliche Einrichtung der Ehe berufe.

Die Worte Christi, daß er das Gesetz zu erfüllen gekommen, enthalten eine positioe Erhebung über das alte Testament. Es ist wahr, daß die Herzenshärte die Entlassung (subjektiv) erzeugte; aber unwahr ist es, daß darum der Scheidebrief (objektiv) nicht erlaubt war; denn er hatte den Zweck, die bereits vorhandene Gewohnheit der Ehetrennung zu beschränken, und war folglich von disciplinärer Natur. Nicht Moses erlaubte etwas, was an sich unmöglich war, sondern er beschränkte nur die Entlassung, womit zugleich die Ehetrennung verknüpft war. Letzteres hat seinen Grund in der Unvollkommenheit, aber nicht in der Sündhaftigkeit der vorchristlichen Ehe. Darüber erhob sich Christus, indem er der Ehe eine solche Heiligkeit und Festigkeit gab, daß sie nicht mehr dem Bande nach, sondern nur mehr äußerlich getrennt werden kann. Der Herr gab daher die objektive Unvollkommenheit auf, indem er auf die Herzenshärte keine Rücksicht nahm; aber die subjektive konnte er nicht aufheben, und so findet jetzt noch eine Entlassung Statt. Daher ent-

halten die Worte Christi: ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, keinen feindlichen Gegensatz, keine Mißbilligung des mosaisches Gesetzes, sondern die Stufenordnung in der Gesetzgebung.

Damit sind wir in unserer Erklärung bis zu dem Inhalte des christlichen Ehegesetzes vorgeschritten. Christus spricht es mit den Worten aus (Matth. 19, 9.): „Ich aber sage euch: Wer irgend seine Frau entläßt — εἰ μὴ oder μὴ ἐπὶ πορνείᾳ = wenn nicht, oder: nicht der Hurerei wegen — und eine andere ehelicht, bricht die Ehe; und der eine Entlassene Ehelichende bricht die Ehe."

Die Form, in welche dieses Gesetz eingekleidet wird, ist die ethische, weil es unter der Androhung einer Sünde gegeben wird. Warum diese Form gewählt wurde, ersieht man aus der Veranlassung zu dieser Frage. Diese ist hier, wie Kap. 5., dieselbe, nämlich die Rücksicht auf das mosaische Gesetz hinsichtlich des Scheidebriefes: Es wurde gesagt, wer irgend seine Frau entlasse, gebe ihr einen Scheidebrief. Den Vordersatz behält also der Herr bei, fügt dagegen einen andern entsprechenden Nachsatz hinzu, so daß der Sinn nur dieser sein kann: Im mosaischen Gesetze war die Entlassung zugleich eine vollkommene Ehetrennung, so daß eine Wiedervermählung eintreten konnte; aber im neuen Bunde ist jede solche Entlassung unmöglich und jede Wiedervermählung ehebrecherisch.

Der Vorzug des christlichen Ehegesetzes liegt also in der Abschaffung des Scheidebriefes, insoferne damit das Recht der Wiedervermählung verknüpft war. Christus erklärt daher jede solche Entlassung, womit man die Ehe zu trennen beabsichtigt, mag die Wiedervermählung folgen oder nicht, für eine ehebrecherische Handlung gegen den entlassenen Ehetheil. Es ist daher durchaus unwahr, wenn Corn. a Lapide (zu Matth. 5, 32.) sagt: Christus hic corrigit et perficit legem repudii. Christus vervollkommnet nicht den Scheidebrief, sondern die Ehe, wodurch er den Scheidebrief vollkommen aufhob. Denn nur eine solche Vollendung der

vorchristlichen Ehe ist denkbar, daß die christliche Ehe durchaus untrennbar ist.

Zum Verständnisse des Nachfolgenden bemerken wir, daß man bei der Ehe, sowohl der vorchristlichen als der christlichen, Dreifaches zu unterscheiden hat. Das Erste ist das objektive oder primitive und natürliche Element, oder Gesetz, wonach die vorchristliche Ehe unvollkommen, die christliche dagegen vollkommen heilig ist. Nach diesem Grundgesetze richtet sich das subjektive oder sekundäre oder disziplinäre, wodurch das objektive dem Subjekte angepaßt oder subjektivirt wird. Da sich dieses ganz nach dem objektiven richtet, so ist es auch verschieden hinsichtlich der vorchristlichen und christlichen Ehe. Dieses ist das dritte oder einheitliche Element, wonach die vorchristliche Ehe relativ, die christliche aber absolut unauflösbar ist. Daher nimmt die Entlassung bei der vorchristlichen und christlichen Ehe einen verschiedenen Charakter an; dort ist sie mit dem Rechte der Wiedervermählung, hier mit der Pflicht, sich nicht mehr zu verehelichen, verbunden. Daraus sieht man zugleich ein, daß hier Christus das objektive Gesetz geben mußte, und das subjektive gar nicht zugleich geben konnte.

Christus vervollkommnete daher nicht den Scheidebrief, sondern das objektive Gesetz, so daß in Folge dieser Vervollkommnung in der subjektiven Sphäre nur eine äußere Absonderung, aber keine Trennung des Ehebandes Statt finden kann. Von dem hier dargelegten Grundsatze geleitet, wollen wir die verschiedenen Ansichten, welche sich hinsichtlich der Apposition: *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ*, geltend machten, prüfen.

Die Ansicht, wonach die Apposition ein vorhergehendes Ehehinderniß enthalten soll, spricht Brenner also aus*): „Christus hatte bei seiner Bestimmung jenes mosaische Gesetz im Auge, nach welchem es dem Israeliten erlaubt war, seine Frau, die sich vor der Ehe durch Hurerei verfehlt hatte,

*) Dogmatik, III. B S. 207—211.

von sich zu schicken, ja sogar dem Tode zu übergeben. Deuteron. 22, 13—22. Daß Christus dieses Gesetz im Sinne hatte, ersieht man daraus: a) weil er nur die Hurerei als Entlassungsursache gelten läßt; b) weil er mit besonderer Hinsicht auf das Gesetz und die Tradition der Alten seine Bestimmungen gab, Matth. 5, 27. 31. 33. 38. 43.; c) weil, wenn dies nicht der Fall wäre, er sich selbst widersprochen haben würde, indem er die Ehe als schlechthin unauflösbar und dann doch wieder auflösbar erklärte; d) weil er durch diese Auflösbarkeit die von ihm verworfene Herzenshärte der Israeliten zum Theil wiederum in Schutz nähme, und ein blos menschliches Verfahren zur Würde eines Gesetzes im Reiche Gottes erhöbe; e) weil er dann eine heilige, unantastbare Sache Gottes dem Muthwillen und der thierischen Lust der Menschen blosstellte. — Bei einer solchen Erklärung bliebe das Band der Ehe unangetastet, weil sie beim eintretenden besagten Falle gar nicht vorhanden wäre. Denn die verscherzte Jungfrauschaft wäre dann als Ehehinderniß zu betrachten, welches die Ehe eben so ungültig machte, als ein Irrthum an der Person; es müßte aber, obleich von Christus ausgenommen, doch nicht als Ehehinderniß auch bei seinen Anhängern fortbestehen, denn er hatte dasselbe nicht eingeführt, sondern schon vorgefunden, und beschränkte darauf das bei den Juden erlaubte und übliche Entlassen der Weiber; bei einer andern Gelegenheit Mark. X. Luk. XVI. gedenkt er dessen schon nicht mehr, weil er da einzig seine geistige Religions-Anstalt im Auge hat."

Es läßt sich durch nichts nachweisen, daß der Herr das Gesetz hinsichtlich einer Gattin, die keine Jungfrau mehr war, im Auge habe, da es gerade erwiesen ist, daß er das Gesetz Deuter. 24, 1. berücksichtige. Wenn Christus auch auf mosaische Institutionen Rücksicht nimmt, so folgt noch nicht, daß er dabei stehen geblieben, sondern er konnte nur im Gegensatze zur vorchristlichen Ehe sein Ehegesetz als ein höheres vortragen. Ganz unhaltbar ist der Grund, daß Christus die Herzenshärte wieder in Schutz nähme und eine

heilige Sache Gottes dem Muthwillen und der thierischen Lust der Menschen blosstellte; denn auch Moses nahm die Herzenshärte nicht in Schutz. Denn der objektive Grund der Entlassung war die unvollkommene Heiligkeit der nicht-christlichen Ehe, und der subjektive Grund die Herzenshärte. So würde Moses allerdings als Diener eines bösen Prinzipes erscheinen, wie die Manichäer und Gnostiker faseln. Eben so entgeht selbst das Heiligste nicht dem Muthwillen der Menschen. Hier ist also das objektive und subjektive Moment des Ehegesetzes nicht unterschieden.

Auf demselben Fundamente, daß die Apposition: μὴ ἐπὶ πορνείᾳ, auf einen vor der Ehe vorhandenen Grund hinweise, ruht die Annahme Werner's, daß dieser Fall mit dem, worin Paulus nicht des Herrn, sondern sein Gebot geltend machte, I. Cor. 7, 12—16. identisch sei, indem er sagt *): „Die Erklärung — welche πορνεία nur als Grund zur bloßen Scheidung, der sogenannten Scheidung von Tisch und Bett gelten läßt — weiß sich wohl insoferne im Einklange mit Markus, Lukas und Paulus, als sie den Ausspruch Christi bei Matthäus einzig auf die Ehen unter Christen bezieht, denn wollte man denselben **auf die Ehe im Allgemeinen ohne Unterscheidung des christlichen und nicht christlichen Ehebandes** erstrecken, so könnte ein solcher Massen zu gewinnendes exegetisches Resultat nicht mit I. Cor. 7, 15. in Uebereinstimmung gebracht werden. Uebrigens ist die Beschränkung des Ausspruches Christi bei Matth. 19, 9. und 5, 32. auf Ehen zwischen Gläubigen zulässig. Auch haben sich die meisten katholischen Exegeten und Dogmatiker für diese Erklärung ausgesprochen, ohne daß diese übrigens je über eine abweichende Auslegung, wenn sie sich nur nicht mit dem kirchlichen Lehrbegriffe in Widerspruch setzte, ein Verdammungsurtheil zu fällen sich hätten beigehen lassen. Als z. B. Lukas (eigentlich Paulus) von Burgos im 16. Jahrhunderte behauptete, die betreffen-

*) Apolog. Schreiben gegen Schleyer, S. 66 und 67.

den Stellen bei Matth. enthielten nicht den Ausspruch Christi über die Ehescheidungsfrage für seine Kirche, sondern blos eine Erklärung des mosaischen Gesetzes, so tadelte man ihn nicht darüber, daß er von einer, durch das Ansehen so vieler katholischer Lehrer geheiligten Auslegung abgegangen sei, sondern man widerlegte ihn einzig mit exegetischen Gründen." Ferner sagt er *): „Zu bemerken ist, daß durch die von uns gegebene Erklärung die nicht geringe Schwierigkeit, die, wenn Matth. 19, 9. und I. Cor. 7, 12—16. zwei verschiedene Ausnahmefälle sind, unlösbar erscheint, die Schwierigkeit nämlich, daß der Apostel dann über das Gebot Christi hinausgegangen ist und zur Ausnahme πορνεία eine andere hinzugefügt habe, von selbst hinwegfällt. — Der Heiland bezieht sich mit den Worten (bei Lukas 16, 19.) nur auf die Ehe in dem neuen Gottesreiche, d. h. inwieferne sie von seinen Anhängern eingegangen werden würde, **nicht aber auf die Ehe im Allgemeinen**, so daß unsere Ansicht von der Exceptionsformel mit der ausnahmslosen Unauflöslichkeit einer christlichen Ehe vollkommen besteht. — Die hier vorgelegte und begründete Erklärung erweist sich endlich als die richtige durch die Anwendung des biblisch-hermeneutischen Grundsatzes der analogia fidei. In keiner der übrigen evangelischen und apostolischen Schriften des Neuen Testamentes findet sich nur im Mindesten angedeutet, daß eine christliche (im Reiche Gottes geschlossene) Ehe aufgelöst werden könne, vielmehr ist das Gegentheil hiervon nicht undeutlich ausgesprochen."

Hier werden zwei Fälle nicht genau unterschieden, ob nämlich Matth. 5, 32. und 19, 9. mit I. Cor. 7, 12—16. sich zusammen denken lassen, und ob Paulus wirklich einen Ausnahmefall von einer christlichen Ehe festsetzte. Wie Werner selbst zugesteht und die paulinische Stelle im Sinne der kirchlichen Praxis erklärt, so sind ungleiche Ehen, d. h. sol-

*) Zeitschrift von Seitz, S. 159, 202 und 203; siehe oben apoleg. Schreiben S. 16.

che, wovon der eine Theil ein Ungetaufter ist, lösbar, und wurden immer als solche angesehen, während die Apostasie nie eine solche Trennung herbeiführte. Ungleiche Ehen sind aber keine christlichen und darum versteht es sich von selbst, daß sie lösbar sind, weil nur die christlichen absolut unlösbar sind. Daher findet hier keine Ausnahme von dem christlichen Ehegesetze Statt. Soll nun Matth. 5, 32. u. 19, 9. mit I. Cor. 7, 12—16. zusammenfallen, so muß Christus sowohl sein Gesetz, als auch nicht sein Gesetz vortragen, was unmöglich ist. Werner wiederlegt aber selbst die Ansicht des Paulus Burgensis, und dennoch pflichtet er ihr hinsichtlich der Apposition bei!

Wenn es ferner heißt, Christus spreche bei Luk. 16, 18. nur von der Ehe in dem neuen Gottesreiche, nicht aber von der Ehe im Allgemeinen, so heißt dieses, er spricht nicht zugleich von der christlichen und unchristlichen Ehe, wie bei Matth. 5, 32. und 19, 9. Aber damit steht im Widerspruche, was zuvor gesagt wird: „Daß hier (Luk. 16, 18.) die Ausnahme sich nicht findet, erklärt sich recht gut, daß ja an unserer Stelle Christus die Lehre von dem Ehebande nicht ex professo behandelt, sondern nur per transennam, wobei natürlich nur das in Anschlag kömmt, was im Allgemeinen die Ehe auf christlichem Standpunkte charakterisirt; auf eine etwaige Ausnahme einzugehen, dazu war hier gewiß nicht Ort und Stelle." Hier heißt im Allgemeinen sprechen, die Lehre von der christlichen Ehe nicht vollständig vortragen; dort aber, auch von nichtchristlichen Ehen sprechen. Nach dieser doppelten Erklärung hat Christus bei Matth. auch von nichtchristlichen Ehen gesprochen, weil er die Apposition erwähnt, und doch abermal nur vollständig das christliche Ehegesetz vorgetragen.

Obwohl sich diese Erklärung selbst widerspricht, so wollen wir doch einen Augenblick annehmen, Christus habe auch, wie Paulus I. Cor. 7, von nichtchristlichen oder ungleichen Ehen gesprochen. Nun ist es aber gewiß, daß er sein Ehegesetz vortrug, und daß sich dieses wesentlich von dem vor-

christlichen unterscheidet. Daher konnte er nicht beiderlei Gesetze verbinden. Gesetzt aber auch, Christus habe auch auf ungleiche Ehen Rücksicht genommen, so würde doch aus dem Gegensatze, der Apposition oder der Exception, sich ergeben, daß ungleiche Ehen eben so lösbar, als die christlichen unlösbar sind.

Wenn ferner auf die analogia fidei hingewiesen wird, daß in keiner der übrigen evangelischen und apostolischen Schriften eine Auflösbarkeit der christlichen Ehe irgendwie angedeutet sei, so muß es um so mehr auffallen, wie derselbe Verfasser den Protestanten gegenüber die ausnahmslose Unauflösbarkeit, welche in den Stellen bei Marcus 10. Luc. 16. und Paulus I. Cor. 7, 10. ausgesprochen sei, in Schutz nimmt, der gewöhnlichen Erklärung katholischer Exegeten gegenüber aber doch diese in Abrede stellen kann, indem er sagt (S. 157): „Christus redet nicht immer mit logischer Genauigkeit, sondern die Volkssprache, in der man öfter etwas unbedingt hinzuzufügen scheint, was man jedoch mit irgend einer Restriction genommen wissen will; diese Restriction muß aber sodann aus dem Contexte oder aus anderweitigen Aussprüchen erhellen. Ein Beispiel eines solchen allgemein und unbedingt ausgesprochenen Satzes, welcher gleichwohl eine Ausnahme zuläßt, ist Matth. XII. 31 und 32. Dort ist doch die Nichtvergebung der Sünde wider den h. Geist so unbedingt, als in irgend einer der die Ehe betreffenden Stellen die Unauflösbarkeit des Ehebandes ausgedrückt. Und dennoch, welcher unter jenen, die bei den die Unauflöslichkeit der Ehe betreffenden Stellen so hartnäckig dabei verharren, daß sie jede Ausnahme ausschließen, welcher von jenen Interpreten spricht sich nicht dahin aus, daß Christus hier nur bezeichnen wolle, daß die Vergebung einer solchen Sünde äußerst schwierig sei, welcher setzt hier nicht wenigstens im Gedanken hinzu, eine solche Sünde wird nicht vergeben, ausgenommen, es empfindet solch' ein Sünder einen tief innerlichen Schmerz darüber und übet strenge Buße? Wenn es nun erlaubt ist, diese unbedingt lautende

Stelle doch mit irgend einer Restriktion zu nehmen, warum auch nicht die betreffenden Stellen Lucä, Marci und Pauli, wenn anders eine solche Exception anderweitig nachweisbar ist."

Wenn Christus die Volkssprache redet, so folgt nicht, daß er unlogisch rede und etwas unvollständig vortrage; sondern nur, daß er keiner abstrakten Sprache sich bediene. Die Erfahrung aber lehrt, daß in der Regel die Volkssprache nicht nur klarer, sondern auch richtiger, als die abstrakte Sprache ist. Wohin kämen wir, wenn wir diesen Grundsatz der Interpretation zu Grunde legten? Wenn die bezeichnete Stelle mit einer Restriktion und nicht buchstäblich interpretirt wird, so ist dieses nur ein Beweis, daß man sie nicht verstanden; indessen hat man schon angefangen, sie wörtlich zu fassen.

Die fortschreitende Entwickelung steht bei dem Punkte, daß der Zusatz: *παρεκτὸς λόγου πορνείας* u. s. w., kein vorhergehendes Ehehinderniß andeute, sondern einen während der Ehe eintretenden Grund bezeichne. Hier, wo wir uns mehr dem philologischen Gebiete nähern, müssen wir uns den Satz Matth. 19, 9. vergegenwärtigen: Wer irgend seine Frau entläßt — *εἰ μὴ* oder *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* — und eine andere heirathet, bricht die Ehe, und wer eine entlassene heirathet, bricht die Ehe. Die Stelle bei Matth. 5, 32. hat den zweiten Vordersatz nicht und als Schlußsatz: *ποιεῖ αὐτὴν μοιχᾶσθαι.*

Hier entsteht nun zuerst die Frage, worauf sich die Apposition bezieht. Diese Apposition enthält nach den Interpreten eine absolute oder relative Exception, je nachdem mit der Entlassung das Recht der Wiedervermählung verbunden ist oder nicht. Nun sagen die Vertheidiger der relativen Exception, die Apposition beziehe sich nur auf *ἀπολύσῃ* oder den ersten Vordersatz, nicht aber auf den zweiten: *καὶ ἄλλην γαμήσῃ* *). Werner dagegen behauptet **): „Wer immer

---

*) Cornel. a Lap. in Matth. 19, 9. τὸ nisi accipi potest pro-

diese Stelle vorurtheilsfrei und unbefangen liest, wird es gestehen müssen, daß es natürlicher und angemessener sei, die Exception auf beide mit καὶ innigst verbundenen Zwischensätze zu beziehen, als sie blos auf das ἀπολύειν zu restringiren." Ihm gegenüber sagt Schleyer*): „Die Worte μὴ ἐπὶ πορνείᾳ bilden keinen nothwendigen Bestandtheil des Satzes, sondern sie könnten auch fehlen, ohne daß grammatisch etwas vermißt würde. Sie enthalten deshalb eine Parenthese, aber nach den Regeln der Logik und Grammatik beziehen sich die Parenthesen nur auf das Vorhergegangene, nicht auf das Nachfolgende, und wenn sie sich auf zwei Handlungen beziehen sollen, müssen sie nach beiden diese Handlung ausdrückenden Verbis stehen. Deswegen kann sich Matth. 19, 9. die Exception nur auf ἀπολύσῃ, nicht aber auch auf γαμήσῃ ἄλλην beziehen, und eine weitere Beziehung ist eben so wenig möglich, als 5, 32. bei dem ganz gleichbedeutenden παρεκτὸς λόγου πορνείας. „Wer sein Weib entläßt, nicht Hurerei halber," will weiter Nichts sagen, als daß man eben wegen ehelicher Untreue die Gattin entlassen dürfe."

Was das Grammatische anlangt, so muß man der Ansicht, welche die Apposition nur auf den ersten Vordersatz beschränkt, vollkommen Recht geben; denn welchen Sinn gäbe wohl der Satz: 'Wer eine andere Frau (nachdem er die erste wegen Hurerei entlassen) nicht wegen Hurerei oder mit Ausnahme der Hurerei heirathet? Wenn aber dieses feststeht, so ist es eben so gewiß, daß die Apposition keine Parenthese ist, oder für sich keinen Sinn gibt, also daß man sagen könnte: Wer irgend seine Frau entläßt, nicht wegen des

prie et exceptive, sed tunc non ad id, quod sequitur: et aliam duxerit, sed tantum ad id, quod praecessit: quicumque demiserit uxorem suam, referendum est, ut ab illo dumtaxat excipiat casum fornicationis, q. d.: quicumque dimiserit uxorem, quod non licet, nisi ob fornicationem, et aliam duxerit, hic moechatur.

**) Zeitschrift, S. 155.

*) In der angeführten Schrift, S. 71.

Ehebruches, wo die Entlassung erlaubt ist. Denn eine Parenthese ist immer ein ganzer Satz und gibt einen vollständigen Sinn, was bei einem Zusatze nicht der Fall ist. Insoferne ist es irrig, ohne Rücksicht auf den zweiten Vordersatz und den Nachsatz die Zusatzworte sich zu denken. Die Frage hätte daher diese sein sollen, ob der erste Vordersatz mit seiner Apposition ohne den zweiten Vordersatz zum Nachsatze paßt. Wenn man also mit Cornel. a Lapide interpretirt: quicumque dimiserit uxorem, quod non licet, nisi ob fornicationem et aliam duxerit, hic moechatur, so ist offenbar ohne Rücksicht auf den Zusammenhang mit dem zweiten Vordersatze und dem Schlußsatze ein Satz, d. h. eine Parenthese: quod non licet, in den Zusammenhang gewaltsam hineingetragen worden. Da ferner die Entlassung noch durchaus nicht Ehebruch ist, so kann man weder sagen: Wer wegen Hurerei seine Frau entläßt, und eine andere heirathet, ist kein Ehebrecher, weil die Apposition nur bei dem ersten Vordersatze steht, noch kann man sagen: Wer seine Frau wegen Hurerei entläßt (was erlaubt ist), und eine andere ehelicht, bricht die Ehe, weil die beiden Vordersätze zusammen sich auf den Nachsatz beziehen.

Daher verfiel man auch auf diese getrennte Auffassung, und nahm zwei Subjekte zu den zwei Vordersätzen an, so daß sowohl der ein Ehebrecher ist, welcher seine Frau entläßt, als auch der, welcher eine andere ehelicht *). Hier be-

*) Maldonat. in Matth. 19, 9. Nostra interpretatione perfecta et absoluta sententia est. Nam si ob aliam causam, quam ob fornicationem, dimiserit, quamvis aliam non duxerit, moechatur, quia uxorem suam moechari facit. Si autem ob fornicationem dimiserit et alteram duxerit, etiam moechatur, non quia adulteram dimiserit, sed quia alteram duxit. Itaque verbum moechatur hoc loco et ad eum, qui ob aliam causam, quam ob fornicationem, uxorem dimiserit, et ad eum, qui, cum ob fornicationem dimiserit, alteram duxerit, referendum est, tanquam si diceret: Quicumque dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicationem, moechatur, id est, fa-

ging man eine dreifache Verirrung. Denn erstens setzte man μοιχᾶται und μοιχᾶσθαι ποιεῖ, gleich als ob man ohne weiteres aus einem Verbum zwei machen könnte. Zweitens beschränkte man gleichwohl die Exception nur auf den zweiten Satz: si autem ob fornicationem dimiserit et aliam duxerit, während man den ersten Satz so gibt: si autem ob aliam causam, quam ob fornicationem, uxorem dimiserit. Die dritte Willkühr liegt darin, daß man zugleich mit dem zweiten Vordersatze den ersten verknüpft, und doch zwei Subjekte annimmt, da man folgerecht sagen müßte: wer eine andere heirathet (abgesehen, ob er die erste entlassen oder nicht) begeht einen Ehebruch. Daher deutet ihn Cornel. a Lapide auf die Polygamie *), widerspricht sich aber auf dieselbe Weise **), indem er gleichwohl wieder ein einziges Subjekt annimmt, aber den Ehebruch auf doppelte Weise geschehen läßt.

---

cit eam moechari, et quicumque alteram duxerit (quacumque de causa priore dimissa) moechatur, i. e. adulterium contra priorem uxorem committit, ut Marcus interpretatur.

*) In Matth. 19, 9. Sustulit cum libello repudii etiam polygamiam, sive pluratitatem uxorum olim licitam. Itaque hic repetendum est τὸ quicumque, hoc modo: quicumque dimiserit uxorem nisi ob fornicationem, et quicumqne aliam duxerit, moechatur.

**) L. c. Moechatur, inquam, tum dimittendo uxorem, tum aliam ducendo, hoc est, bis moechatur. Christus enim utrumque respondet, quia utrumque quaesierant Pharisaei et utrumque est verum. Non etiamsi vir solum dimittat uxorem castam et innoxiam nec aliam ducat, moechatur, tum quia violat ius matrimonii et uxoris suae, quod est quoddam moechari, tum quia moechatur, id est, facit eam moechari, uti explicat Christus Matth. 5, 32. — Unde tantum a contrario sic inferas: Quicumque dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicationem, et aliam duxerit, moechatur. Ergo qui dimittit uxorem ob fornicationem et aliam ducit, non moechatur quidem dimittendo fornicariam, moechatur tamen aliam ducendo.

Viel einfacher scheint der Satz Matth. 5, 32. zu sein, weil kein zweiter Vordersatz vorkommt, so daß sich die Apposition allein auf ἀπολῦσαι bezieht, zum Zeichen, daß sie auch Matth. 19, 9. nur auf den ersten bezogen werden kann. Jedoch ergibt sich hier eine Schwierigkeit hinsichtlich des Nachsatzes: μοιχᾶσθαι αὐτὴν ποιεῖ. Nach der gewöhnlichen Erklärung hat er den Sinn: Er ist die Veranlassung, daß die Entlassene die Ehe bricht, macht sie ehebrechen, oder ist, wenn sie einen Ehebruch begeht, Schuld daran. Schleyer sagt *): „Es schient bei den Juden das Gewöhnliche gewesen zu sein, daß eine namentlich noch im kräftigen Alter entlassene Frau mit einem zweiten Manne sich verehelichte. In Beziehung hierauf sagt nun der Heiland: Wer seine Frau entläßt, macht, daß sie die Ehe bricht, dadurch nämlich, daß sie mit einem anderen Manne sich auf's Neue verheirathet. Also die entlassene Frau tritt durch ihre Wiederverheirathung in ein ehebrecherisches Verhältniß, und der sie entlassende Mann ist die schuldige Ursache davon.“ Diese Erklärung ist aber aus mehren Gründen unstatthaft. Erstens müßte der Ehebruch eine nothwendige Folge sein und immer eintreten; denn der Mann wäre schuldlos, wenn die Frau nicht wieder sich verheirathete. Sodann liegt in der Veranlassung zu einer Sache noch keine Schuld, sondern diese wäre ganz auf der Seite der sich verehelichenden Frau, wenn die Entlassung aus einer gerechten Ursache geschähe. Hier handelt es sich darum, daß der entlassende Ehetheil sich hinsichtlich der Gattin versündigt und zwar in Bezug auf die Ehe, während man sonst annehmen müßte: Er kann sich versündigen, wenn sich die Frau etwa nochmal verehelicht, — eine durchaus sinnlose Erklärung von μοιχᾶσθαι ποιεῖ. Späterhin muß dieser Ausdruck philologisch erklärt werden.

Nimmt man aber diese Interpretation an, so folgt gar nichts, mag man die Exception so oder so fassen, weil von einer ehebrecherischen Handlung gar nicht die Rede ist. Wenn

*) S. 66.

man sagt: Wer seine Frau wegen Hurerei entläßt, der macht sie nicht ehebrechen, so ist dieses unwahr; denn sie kann sich vermählen. Wenn man sagt: Wer seine Frau wegen Hurerei entläßt, der macht sie ehebrechen, so ist dieses unwahr; denn sie kann sich nicht vermählen.

Zuletzt kommt noch in Betracht, daß das ganze Gewicht von dem objektiven Gesetze, welches hier mit μοιχᾶσθαι ποιεῖ ausgedrückt ist, abhängt und daß erst in Folge dieses Gesetzes von einer absoluten oder relativen Trennung, wie man die Exception deutet, die Rede sein kann.

Die Anhänger der relativen Ehetrennung berufen sich aber auf den zweiten Nachsatz: Und wer eine Entlassene ehelicht, bricht die Ehe, indem sie einerseits die Billigkeit geltend machen, wonach es der schuldlosen Gattin untersagt, der schuldigen aber erlaubt wäre, sich zu verehelichen, und andererseits behaupten, daß, wenn die Frau durch die Wiedervermählung die Ehe bricht, die Ehe mit dem Manne noch fortbestehe und er gleichfalls nicht heirathen dürfe, so wie daß Christus durch eine solche Weise der Ehetrennung selbst den Ehebruch begünstigen würde. Alle diese Gründe sind schlagend und vollkommen gegründet. Dagegen erklärt Werner *) die Folgerung, daß durch den Ehebruch das eheliche Band nicht gelöst werde, für etwas zu voreilig; denn man beruft sich darauf, daß in jenem Satze keine Exception stehe. Er behauptet also: „Denn lassen wir es auch zu, daß die wegen der πορνεία Entlassene zu einer neuen Ehe nicht schreiten dürfe nach der Ansicht Christi, so folgt daraus gar nicht, daß der seine Frau der πορνεία halber entlassende Mann keine neue Ehe eingehen dürfe, es bleibt ihm nach dem Wortlaute dieser Stelle immerhin noch unverwehrt, eine andere Frau zu nehmen, wenn sie nur nicht eine entlassene ist. Auch dem Einwurfe, wie doch der Mann, der eine wegen der πορνεία Entlassene heirathet, wenn die Ehe dadurch aufgelöst würde, einen Ehebruch begehen könnte, ließe sich damit begegnen,

*) Zeitschrift von Seitz, S. 160.

indem man etwa sagen würde: Darum kann Jener, welcher eine von ihrem Manne wegen der πορνεία (nach unserem Gegner: Ehebruch) Entlassene heirathet, als Ehebrecher bezeichnet werden, weil er an ihrer Sünde Theil nimmt, diese gleichsam billigt; da sich auch hierbei das Sprichwort anwenden läßt: „Wäre kein Hehler, so wäre kein Stehler.“ Dabei wird übersehen, daß, weil die Ehe ein gegenseitiger Bund ist, der Mann sich verehelichen darf, wenn die Frau, und wenn der Mann, so die Frau.

Ein zweiter Grund gegen die absolute Ehetrennung liegt darin, daß sich die Jünger über die Strenge wunderten und ausriefen: Wenn die Sache des Mannes mit dem Weibe so ist, so frommt es nicht, zu heirathen. Dieses wäre ganz unerklärlich, wenn wegen des Ehebruches die Ehe vollkommen getrennt würde; denn die Schammaianer behaupteten dasselbe. Daher erhebt sich diese Auffassung nicht über das mosaische Gesetz, und dies ist ein weiterer Grund. Christus hätte kein eigenes Gesetz gegeben, sondern sich nur für die strenge Ansicht der Schammaiten ausgesprochen. Dazu käme noch der Widerspruch Christi mit sich selbst, indem er auf der einen Seite die Ehe für unauflösbar und auf der andern doch für lösbar erklärt hätte.

Wenn gegen beide Interpretationen hinsichtlich der πορνεία die grammatischen Gründe sprechen, so ist die Interpretation, welche nur eine relative Scheidung festhält, in Bezug auf die sachlichen Gründe, im vollkommenen Rechte. Gegen beide Ansichten spricht aber der Umstand, daß Christus nur einen einzigen Grund für die absolute oder relative Trennung erwähnt hätte, während sowohl die Protestanten als die Protestanten mehre Gründe annehmen. Nur Jene, welche allein den Ehebruch als Ehetrennungsgrund gelten ließen, würden folgerecht verfahren. Aber man führt Gründe an, warum hier πορνεία allein als Scheidungsgrund angegeben wird *). Mit Recht bemerkt Werner in Bezug

*) Maldonati comment. in Matth. 5, 32. Cur ergo Christus so-

auf den ersten Grund *): „Ich weiß wohl, daß diese Unterscheidung zwischen einem lebenslänglichen Scheidungsgrund und blos zeitweiliger schon früher auf's Tapet gebracht worden ist, und zwar von einigen Kanonisten und Exegeten, aber einzig, um der aus Matth. 19, 9. bei Zugrundelegung der gewöhnlichen Erklärung entstehenden Verlegenheit, einen einzigen von Christus gewollten Scheidungsgrund von Tisch und Bett annehmen zu müssen, zu entgehen. Das Conzil von Trient can. 8. de sacr. matr. redet wohl von einer separatio ad certum und einer Absonderung ad incertum tempus, eine lebenslängliche Scheidung kennt es nicht. Aber auch das corpus iuris canonici weiß nichts davon, daß der Ehebruch an und für sich zu einer lebenslänglichen Scheidung berechtige. Jedenfalls ist diese Unterscheidung in die Stelle bei Matth. 19, 9. lediglich hineingetragen. Jeder,

---

lam excepit fornicationem? Tribus, ut opinor, de causis; prima, quod propter solam fornicationem *absolute et in perpetuum* uxor dimittatur, ita ut, etiamsi sese dimissa correxerit, maritus, si nolit, resumere non debeat.

Secunda, quia adulteram volentem etiam cum marito manere, seseque corrigere, dimittere tamen maritus potest, quia in poenam violatae coniugalis fidei, non in correctionem dimittitur; aliis vero vitiis deditam, emendari tamen volentem, marito dimittere non licet, id antiquae eruditionis auctor Rupertus animadvertit.

Tertia, quia aliae dimittendae uxoris causae propriae non sint matrimonii, sed omnes communes consortii. Nam sive uxor, sive familiaris, sive cognata, sive soror, sive mater sit, si auctor nobis peccandi est, longe est a nobis removenda; adulterium vero causa est uxoris dimittendae propria matrimonii, quia coniugalem fidem violat, quae basis quodammodo matrimonii est, itaque quia contractus civilis est, matrimonium solvit. Ius enim est maxime naturale, ut ei, qui contractus conditiones non servat, contractus rescindatur. Restat, ut ait Augustinus, sacramenti magis vinculum, quod non adulterium, sed sola mors solvit.

*) Zeitschrift von Seitz, S. 199.; apolog. Schreiben, S. 72.

der jene Stelle ohne Vorurtheil und Befangenheit liest, muß, wenn die dort erwähnte πορνεία ein bloßer Scheidungsgrund ist, dafür halten, daß es in Christi Absicht gelegen, diesen und einzig diesen Scheidungsgrund von Tisch und Bett aufzustellen. Ich behaupte aber ferner, daß es ganz gegen den Geist Christi sei, den Ehebruch allgemeinhin als lebenslänglichen Scheidungsgrund zu betrachten."

Der zweite Grund ist eben so irrig; denn wenn der ehebrecherische Gatte sich bessern will, so hört der Grund der Absonderung auf, wie der h. Thomas lehrt *). Und was den dritten Grund anlangt, daß der Ehebruch die eigentliche Ursache der Ehetrennung ist, während die anderen allgemeine sind, so sieht man nicht ein, wie der Ehebruch, da er sich von selbst versteht, hätte angeführt werden sollen. Aber es gibt ja auch Gründe, die nur der Ehe eigenthümlich sind, z. B. die Unfruchtbarkeit und das später eintretende Unvermögen, weswegen Einige eine Trennung zulassen. Auf keinen Fall ist aber erklärt, wenn der Ehebruch die eigentliche Ursache der Absonderung ist, wie die anderen uneigentlichen verschwiegen werden konnten.

Die vorhergehenden Erörterungen lassen keine andere Annahme mehr übrig, als die Apposition nicht exceptiv zu fassen. Daher machte man den Versuch die Apposition zu γυναῖκα im adjektiven Sinne zu ziehen oder mit einem anderen Grunde zu verbinden.

Dem ersten Versuche, die genannte Apposition nicht im ausschließenden Sinne zu erklären, begegnen wir in der syrischen Uebersetzung, welche μὴ ἐπὶ πορνείᾳ übersetzt: die

---

*) Supplem. qu. 62. a. 2. Dimissio uxoris fornicantis introducta est ad corrigendum uxoris crimen per talem poenam. Poena autem corrigens non requiritur, ubi emendatio iam praecessit. Et ideo si mulier de peccato poeniteat, vir non tenetur eam dimittere; si autem non poeniteat, tenetur, ne peccato eius consentire videatur, dum correctionem debitam non apponit.

keine Ehebrecherin ist. Oder man bezieht diese Apposition auf einen entsprechenden ausschlüssigen Grund, in der Weise: Wer seine Frau wegen eines von dem Ehebruche verschiedenen Grundes entläßt. Allein in beiden Fällen steht der reale Gegensatz: die ehebrecherische Frau, und der Ehebruch entgegen. Die Schwierigkeit ist damit auf keine Weise vermieden, wie Perrone*) glaubt. Daher suchte man einen andern Ausweg und nahm einen idealen Gegensatz an, in der Weise, daß Christus von dem Grunde des Ehebruches abgesehen und sich enthalten hätte, davon zu reden, aus Klugheit oder wegen des Neides der Pharisäer u. s. w.

---

*) De matr. c. II. n. 136. Haec clausula aut referri debet, ut plerique contendunt interpretes, ad priorem Christi sententiae partem, nempe ad dimissionem uxoris, quae non licet nisi ob fornicationem, et tunc hic sensus esset verborum Christi apud Matthaeum: Quicumque ob aliam ab adulterio causam uxorem suam dimiserit, eaque vivente sive adultera sit sive non, aliam duxerit, moechatur; et cessat difficultas; — aut intelligi haec clausula debet, ut alii existimant, in sensu, ut vocant, negativo, ita ut Christus interrogatus a pharisaeis, num liceret dimittere uxorem quacunque ex causa, responderit, non licere quacumque ex causa, sed solum ob causam fornicationis, nihil vero pronuntiaverit de eo, quod fieri possit post eiusmodi dimissionem, aliam nempe uxorem ducere annon, ne pharisaeos offenderet (?). Quod vero hic prudenti (!) silentio Christus pressit, aperuit discipulis, qui cum in domo essent, ut refert S. Marcus, de eodem interrogant eum et absque ulla exceptione perpetuam coniugii indissolubilitatem statuit sive ex parte viri sive ex parte uxoris.

Cornel. a Lapide in Matth. 19, 9. Melius S. Augustinus lib. 1. de adult. coniug. c, 9. τὸ nisi accepit negative, ut τὸ nisi ob fornicationem idem sit, quod extra causam fornicationis. Favent graeca et Syrus, quae habent: non adulteram, quasi Christus tantum velit affirmare, uxorem fidam et castam non posse dimitti, de infida vero, id est, incesta et adultera, nil velit dicere ad vitandam invidiam Pharisaeorum et populi.

Dieser Grund nimmt die bekannte rhetorische Figur an, übersieht aber, daß kein Wort darauf hinweist. Daß Christus wegen der Juden aus Klugheit davon geschwiegen, ist Christi unwürdig.

Eine noch vorkommende Interpretation ist diese *), daß man sagt, Christus habe das, was größer ist, erwähnen wollen, weil sich in diesem Falle das Geringere von selbst verstand. Es ist aber ein größeres Vergehen, eine schuldlose und getreue Gattin zu entlassen, als eine schuldige und ehebrecherische.

Diese Interpretation stützt sich ganz auf die negative Fassung der Apposition, so daß eine Entlassung wegen Ehebruches den Gegensatz bildet. Wäre eine solche Steigerung vorhanden, daß Christus unter dem größeren Verbrechen das geringere einbegreifen wollte, so müßte sie irgendwie angedeutet sein; aber gerade das Gegentheil kommt vor. Denn der Gegensatz mit μὴ ist ein negativer, und steht dem positiven gegenüber, so daß, was in dem einen Falle erlaubt,

*) St. August. l. c. de adult. coniugat. c. 9. Cur ergo Dominus interposuit causam fornicationis et non potius generaliter ait: Quicunque dimiserit uxorem suam et aliam duxerit, moechatur, si et ille moechus est, qui dimissa fornicante muliere alteram ducat? Credo, quia illud, quod maius est hoc, Dominus commemorare voluit. Maius enim adulterium esse quis negat, uxore non fornicante dimissa alteram ducere, quam si fornicantem quis dimiserit, et tunc aliam duxerit. Non quia et hoc adulterium non est, sed quia minus est, ubi fornicante dimissa altera ducitur.

Dieselbe Erklärung findet man bei Arcudius, welcher zu den Worten des h. Basilius (epp. 199.): Si enim Dominus dixit: Si quis relinquat uxorem fornicationis causa, facit eam moechari, ex eo, quod eam adulteram vocet, praecluserit ei coniunctionem cum alio, bemerkt: Basilius loquitur de muliere iniuste relicta; haec enim verba: Facit eam moechari, ad eum tantum pertinent, qui iniuste uxorem dimittit, sed si mulierem etiam iniuste dimissam alteri nubere vetat, quanto magis dimissam propter adulterium?

in dem anderen verboten ist. Dazu kommt aber noch, daß der ganze Zweck dieses Ehegesetzes einer solchen Interpretation widerspricht; denn Christus wollte die unbedingte Unauflösbarkeit der christlichen Ehe aussprechen und konnte nicht zugleich oder allein den Gradunterschied in der Versündigung durch unrechtmäßige Entlassung angeben. Eben so ist zu bemerken, daß die Entlassung immer aus einem Grunde geschieht und man daher nicht den Gegensatz zwischen einer schuldigen und unschuldigen, wohl aber den zwischen einer durch Ehebruch und andere Vergehen schuldbeladenen Frau ziehen kann. Hier kann sogar eine zwar nicht ehebrecherische, aber sonst schuldige Gattin, z. B. eine mordlustige, eher die Entlassung verdienen.

II.

Philologische Erklärung.

Die Schwierigkeiten, welche die biblischen, von der Ehe handelnden Stellen darbieten, haben wir kennen gelernt, und zugleich gesehen, welche Punkte eine besondere Berücksichtigung verdienen. Diese sind der Sinn von *πορνεία*, der gesammten Apposition und des *μοιχᾶσθαι ποιεῖ*, ein Sinn, welcher philologisch ermittelt werden muß.

Hinsichtlich der *πορνεία* werden drei Bedeutungen geltend gemacht, eine eigentliche und eine abgeleitete und außerdem will Werner noch darthun, daß *πορνεία* mit *ἀπιστία* bei Paulus 1. Cor. 7, 12—16. gleichbedeutend sei.

Unter *πορνεία* verstehen die Interpreten eine unerlaubte, gegen das Geschlechtsverhältniß gerichtete Handlung, und begreifen darunter sowohl die Hurerei der Ehelosen, als der Verehelichten, so daß sie bei den Gatten mit dem Begriffe von Ehebruch noch nicht erschöpft ist *). *Πορνεία* bedeutet

---

*) Cornel. a Lapide in Matth. 5, 32. Verum interpretes passim prisci et novi proprie hic accipiunt fornicationem, quae

daher ein ganzes Geschlecht von Sünden, nämlich die Sünde gegen die Keuschheit im Allgemeinen, zwischen Verheiratheten oder Unverheiratheten, sei sie natürlich oder unnatürlich.

Hier kommt uns die erste falsche Voraussetzung und irrige Anwendung von *πορνεία* bei Matth. 19, 9. u. 5, 32. entgegen. Brenner behauptet nämlich, *πορνεία* bezeichne ursprünglich nur die Geschlechtssünde unter Unverheiratheten, und führt folgende Gründe an*): „1. Eine in der Ehe unerlaubte Vermischung würde er gewiß mit dem eigentlichen Worte bezeichnet haben, um so mehr, da er hier als Gesetzgeber auftrat, und die einzige Ursache angab, wegen welcher der Mann seine Frau entlassen darf. 2. In denselben Texten sprach er von *πορνεία* und *μοιχεία*, ein Zeichen, daß er beide Worte wohl von einander unterschied, und ihnen den eigentlichen Sinn unterlegte. 3. *Πορνεία* kommt auch sonst in den neutestamentlichen Schriften als Hurerei vor, und wird von *μοιχεία* ausdrücklich unterschieden Matth. 15, 19.; 1. Cor. 6, 9.; Hebr. 13, 4. Er fügt jedoch hinzu (S. 210): „Da jedoch diese Erklärung immer noch manchen Anstand finden kann, auch deswegen, weil sie von jenen der Väter abweicht, und *πορνεία* auch in der Schrift als *μοιχεία* oder überhaupt als sündhafter Geschlechts-Umgang, Röm. 1. 29.; Eph. 5, 3. steht, so läßt sich dennoch strenge beweisen, daß Christus selbst den Ehebruch nicht als Grund einer völligen zu einer neuen Heirath berechtigenden Trennung, sondern nur einer äußeren Absonderung der Eheleute angegeben hat."

Nach Brenner hat also *πορνεία* keine allgemeine Bedeutung, so daß es nicht auch für *μοιχεία* steht, obwohl er durch die angeführten Stellen sich selbst wiederlegt. Werner dagegen sagt geradezu**): „Es läßt sich auch nicht im

---

in coniugata est moechia sive adulterium, quare per fornicationem hic intellige adulterium, sodomiam etiam cum coniuge, sed renitente, et omnem illicitum concubitum, ut patet c. Meretrices 32. q. 4.

*) Dogmatik, III. B. S. 207.

**) Zeitschrift von Seiz, S. 168.

Mindesten diese weitere Bedeutung des Wortes πορνεία sprachlich rechtfertigen." Ferner *): „Ist es nicht höchst auffallend, daß während bei Matth. 5, 32. und 19, 9. das Vergehen, welches der Mann durch Eingehung einer neuen Ehe oder durch Entlassung sich zu Schulden kommen läßt, mit μοιχᾶται und μοιχᾶσθαι ποιεῖ bezeichnet wird, für den Scheidungsgrund stets der Ausdruck πορνεία, Hurerei, nicht μοιχεία, die spezifische Bezeichnng des Ehebruches (= Hurerei) vorkommt? — Es kann also durchaus nicht ein haltbarer Grund aufgefunden werden, warum an beiden Stellen bei Matth. statt der spezifischen Benennung μοιχεία die generische πορνεία gewählt worden. Es fehlt also aller exegetische Grund, πορνεία an beiden Stellen als Ehebruch zu erklären. Will man demnach nicht die tropische Bedeutung gelten lassen, so bleibt nichts übrig, als unter πορνεία die einfache Hurerei zu verstehen."

Darauf ist kurz zu erwiedern, daß πορνεία nicht mit μοιχεία zusammenfällt, sondern auch noch andere Geschlechtssünden in sich schließt, wie Corn. a. Lapide (l. c.) gezeigt. Damit stimmt ferner die Praxis der Kirche überein, welche auch wegen solcher Sünden eine Absonderung gestattet **). So ermahnt Tobias seinen Sohn: „Hüte dich, mein Sohn, vor aller Unkeuschheit (ab omni fornicatione), und laß neben deinem Weibe nie ein Laster von dir hören." Jede Unkeuschheit und die Unkeuschheit ohne nähere Bestimmung sind identisch.

Wir haben daher durch Belege nachzuweisen: 1. daß πορνεία sowohl von Verheiratheten als Unverheiratheten, und 2. sowohl von der natürlichen, als unnatürlichen Ge-

---

*) Apolog. Schreiben, S. 73 u. 76.

**) Sanchez. de matrim. X. d. 4. n. 15. — non tantum verum adulterium naturale comprehendi, sed omnem concubitum, per quem fit carnis divisio. — S. Thomas, supplem. qu. 62. a. 1. Ad quartum dicendum, quod etiam propter vitium contra naturam potest procedi ad divortium.

schlechtssünde prädicirt wird. Von den namhaften Exegeten ist uns keiner bekannt, der, wie Brenner und Werner, den ersten Satz bestritte und πορνεία allein auf die Ehelosen beschränkte. Hinsichtlich des zweiten Punktes sagt Estius*), daß πορνεία die unerlaubte Geschlechtsversündigung des Mannes mit einem Weibe bezeichne, und schließt damit die unnatürliche Sünde aus.

Einige Stellen genügen. Gerade Röm. 1, 29., wo πορνεία allein neben Sünden anderer Art steht, muß es den weitesten Umfang haben und die Sünden bezeichnen, welche im Vorhergehenden erwähnt werden, daß nämlich sowohl das männliche als weibliche Geschlecht den rechten Gebrauch des Geschlechtstriebes verließ.

Die wichtigste Stelle ist I. Cor. 6, 18.: φεύγετε τὴν πορνείαν (fugite fornicationem). Πᾶν ἁμάρτημα, ὃ ἐὰν ποιήσῃ ἄνθρωπος, ἐκτὸς τοῦ σώματός ἐστιν· ὁ δὲ πορνεύων (qui autem fornicatur) εἰς τὸ ἴδιον σῶμα ἁμαρτάνει. Hier muß unter πορνεία jede Art von Wollust inbegriffen sein, weil jede eine Versündigung gegen den eigenen Leib ist. Zu dieser Stelle bemerkt Estius: Notandum, sub nomine fornicationis omne genus impudicitiae in hac sententia comprehendi. Non enim dubium, quin peccet in suum corpus, qui quicquam eiusmodi commiserit, sive illud sit secundum naturam, sive contra naturam.

I. Cor. 7, 2. befiehlt der Apostel wegen der Wollust (διὰ τὰς πορνείας — propter fornicationem) zu heirathen. Die Ehe ist aber ein Schutzmittel gegen jede unerlaubte Geschlechtshandlung.

Diese Stellen beweisen genugsam, daß πορνεία in der **allgemeinsten Bedeutung vorkomme, und daß μὴ ἐπὶ πορνείᾳ die unerlaubte Geschlechtsbefriedigung in und außer der Ehe auf unnatürliche oder natürliche Weise bezeichne.**

Die hier aufgestellte Bedeutung ist die eigentliche. Da

*) Ad Rom. 1, 29. πορνεία = fornicatione — comprehenditur omnis illicitus concubitus viri cum foemina.

man aber unter πορνεία auch eine uneigentliche Hurerei, die Sünde gegen Gott und den Götzendienst, versteht, so muß im Allgemeinen bemerkt werden, daß eine uneigentliche Bedeutung nur durch einen Zusatz entstehe. Wir reden so von dem Lichte und Auge des Geistes. Christus sagt von den Jüngern: Ihr seid das Licht der Welt, das Salz der Erde. Findet sich daher zu πορνεία ein solcher Zusatz, so verliert es die natürliche Bedeutung.

Nimmt man bei Matth. 5, 32. und 19, 9. eine uneigentliche Bedeutung an, so irrt man zweifach; denn erstlich wird die Grundbedeutung von πορνεία durch kein Wort verändert und sodann müßte wegen jeder Sünde — denn jede ist eine Hurerei gegen Gott — die Ehe getrennt werden *). So der h. Augustin, der jedoch diese Ansicht späterhin verwarf oder bezweifelte. Ihm folgte Petrus Lombardus **), der

*) Maldonat sagt zu Matth. 5, 32. und nach ihm Corn. a L. Quidam ob omnia peccata, quae in scripturis fornicatio vocari solent, licere putant uxorem dimittere, ut sentire videtur Origenes (tract. in Matth. 7.) et Augustinus (serm. dom. l. 1.) et Strabus. Sed illud est nimis dilatare sententiam, quam videmus Christum maxime restringere voluisse et maiorem pene Christianis dimittendarum uxorum, quam Iudaeis dare licentiam; omnia enim vere peccata fornicatio vocantur, quia per ea a Creatoris avertemur amore et ad creaturarum amorem convertimur. Quare et ipse Augustinus (l. 1. retract. c. 19) hoc retractasse visus est, saltem de eo dubitasse.

**) De sacr. IV. d. 39. 3. 4. Potest (fidelis infidelem) licite dimittere, quia in infideli est fornicatio, si non corporis, tamen mentis. Causam enim fornicationis Dominus excepit. Fornicationem vero generalem et universalem intelligere cogimur, non modo scilicet corporalem, sed et spiritualem, de qua Aug. in gloss. 1. ait: Idololatria et quaelibet noxia superstitio fornicatio est. Dominus autem permisit et causa fornicationis uxorem dimitti, sed non iussit; et sic dedit Apostolo locum monendi, ut qui voluerit non dimittat; potest tamen licite dimittere. Si enim fornicatio carnis detestanda est in coniuge, quanto magis fornicatio mentis, id

auch den Unglauben bei Paulus I. Cor. 7, 12. darunter versteht, und keinen Nachfolger mehr gefunden zu haben scheint.

Wenn diese Interpretation nach Inhalt und Form unhaltbar ist, so muß es noch mehr die von Werner aufgestellte sein, welcher unter πορνεία nicht jegliche Sünde, wie der h. Augustin und Andere, sondern nur den Abfall vom Glauben oder die ἀπιστία bei Paulus I. Cor. 7, 12—16. versteht. Diese Ansicht ist völlig neu, und er irrt sich, wenn er Vorgänger zu haben glaubt; denn ehedem faßte man jede Sünde, die Wollustsünde so gut als den Unglauben und den Götzendienst, darunter zusammen.

Um hier summarisch zu verfahren, wollen wir die ἀπιστία bei Paulus I. Cor. 7, 12. und die von Werner angeführten Stellen prüfen.

Wenn ungleiche Ehen zwischen Christen und Nichtchristen Statt haben, so ist die ἀπιστία nichts anderes, denn das Nichtgetauftsein, oder der objektive Unglaube. Denn im Gegensatze zu ἀδελφὸς ist ἄπιστος nur der Nichtchrist, der nicht unser Glaubensgenosse ist, mag er sonst welche subjektive Ansicht und Zuneigung zum Christenthume wie immer haben. Ein solcher Ungläubige ist sowohl der Catechumen, als der Heide und Jude, welche ihrer Religion treu bleiben; dahin gehört aber nicht der Apostat, obwohl er subjektiv ein Ungläubiger oder Götzendiener ist. Der objektive Unglaube ist daher keine Sünde.

Das Ergebniß aus den alttestamentlichen Stellen spricht

---

est infidelitas? Si autem quaeris, an propter aliud vitium nisi propter infidelitatem vel idololatriam possit dimitti, attende, quod Augustinus ait, 27. qu. 1.: Si infidelitas fornicatio est, et idololatria infidelitas, et avaritia idololatria, non est dubitandum, et avaritiam fornicationem esse. — Ex his apparet, quod non solum infidelitas, sed etiam quaelibet concupiscentia, quae perniciose turpiterque corrumpit, fornicatio spiritualis est, per quam vir uxorem vel uxor virum dimittere potest. Consulit tamen Apostolus, ne fidelis dimittat infidelem volentem cohabitare, nec a Deo revocare.

Werner so aus *): „daß die metaphorische Bedeutung, sowohl, weil sie im alten Testamente so durchgreifend ist, daß das Verbum זָנָה größtentheils so gebraucht wird, die Nomina זְנוּת und תַּזְנוּת immer in der tropischen Bedeutung und nie in der eigentlichen Bedeutung vorkommen, — für die Exceptionsformel *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* und *παρεκτὸς λόγου τῆς πορνείας* in Betracht gezogen werden könne; — daß wir es hier nicht mit einem Ausdrucke zu thun haben, der nur hie und da typisch gebraucht wird, von welchem die eigentliche Bedeutung noch immer im Sprachgebrauche die vorherrschende ist, sondern daß uns hier ein Nomen vorliegt, das unter den Hebräern vielleicht gar nie in der eigentlichen Bedeutung gebraucht, und schon ursprünglich zur Bezeichnung der geistigen Hurerei gebildet worden, oder von welchem doch jedenfalls sehr frühzeitig schon die eigentliche Bedeutung ganz außer Curs gekommen ist; denn sowohl das Hauptwort תַּזְנוּת als זְנוּת, wovon *πορνεία* nur die Uebersetzung ist, kommen immer nur in der tropischen Bedeutung, nie in der eigentlichen vor".

Dagegen ist erstens zu bemerken, daß sowohl das Zeitwort זָנָה, als auch das Substantiv זְנוּת in der eigentlichen Bedeutung vorkommt. Nur zwei Stellen. Genes. 38, 24. heißt es: Thamar hat gehurt (זָנְתָה) und es scheint, daß sie schwanger sei von der Hurerei (לִזְנוּנִים). Und Numer. 25, 1. lesen wir: das Volk befleckte sich durch Hurerei (לִזְנוֹת) mit den Töchtern Moabs. Wenn תַּזְנוּת nicht vorkommt, so ist dieses zufällig. Der Beweis würde nur Kraft haben, wenn dargethan werden könnte, daß es gar nicht vorkommen kann. Man wird doch nicht die Schrift für einen philologischen Apparat halten wollen.

Ja, selbst wenn keine eigentliche Bedeutung von זָנָה vorkäme, so könnte man nicht schließen, daß es nur eine uneigentliche Bedeutung habe. Denn die uneigentliche Bedeutung, welche allein durch einen Zusatz entsteht, ist ohne die

*) Apolog. Schreiben, S. 32 und 33.

eigentliche gar nicht denkbar. Es müßte bewiesen werden, daß זָנָה ohne den Zusammenhang — für sich — mit dem Begriffe der Sünde zusammenfalle.

Endlich beweist selbst dieses, die Richtigkeit zugegeben, in Bezug auf Matth. 5. u. 19. gar nichts; denn unter dem Unglauben ist bei Paulus keine Sünde zu verstehen. Ueberhaupt können Stellen aus dem alten Testamente hier gar keinen Beweis liefern.

Wir wenden uns nun zum neuen Testamente. Die erste Stelle Apoc. 2, 14., wonach sich Einige nach der Lehre des Balaam der Hurerei hingeben (πορνεῦσαι) und von Götzenopfern essen, bezieht sich erstens auf Christen, und hat daher keine Beweiskraft, und sodann heißt hier Hurerei im Gegensatze zu dem Essen vom Götzenopfer nicht der Abfall von Gott allein, sondern die Sünde der götzendienstlichen Hurerei.

Der Beschluß der Synode zu Jerusalem Act. 15, 20. 29., sich von der Hurerei zu enthalten, betrifft ebenfalls nur Christen, und zweitens die götzendienstliche Hurerei, weil es im Gegensatze und in Verbindung mit dem Essen vom Götzenopferfleische steht, denn die gewöhnliche ist allgemeines Verbot.

Wenn die Juden Joh. 5, 39. 40. 41. sagen, sie seien nicht aus Hurerei geboren, sondern hätten den Einen Vater Gott, oder wenn sie ein ehebrecherisches Geschlecht heißen, so wird — alles Uebrige zugegeben — die Sünde des Unglaubens und die aus dem Unglauben hervorgehenden Sünden bezeichnet. Der objektive Unglaube ist damit nicht gemeint. Die Stelle Hebr. 12, 16., welche von einem πόρνος und βέβηλος spricht, gilt gleichfalls nur von apostasirenden Judenchristen, und hätte an sich keine Beweiskraft, da sie nicht mit dem objektiven Unglauben bei Paulus zusammenfällt.

Dieses sind die Stellen, welche für πορνεία den Begriff der paulinischen ἀπιστία darthun sollen, Stellen, in denen auch nicht einmal eine Spur davon vorkommt, weil Werner immer nur den subjektiven Unglauben vor Augen

hat. Aber auch selbst in dieser Bedeutung fallen die meisten Stellen hinweg. Stellt man nun einen Vergleich zwischen allen diesen Stellen und zwischen Matth. 5, 32. und 19, 9. an, so ergibt sich, daß *πορνεία* in den ersteren Stellen die tropische Bedeutung durch einen Zusatz erst gewinnt, während in den letzteren Stellen gar kein Zusatz vorkommt, welcher die primitive Bedeutung zur abgeleiteten oder bildlichen erhöbe. Denn bekanntlich kann das Wort an sich nur die primitive Bedeutung haben. Dieses Uebersehen läßt Werner ausrufen *): „Bedenkt man noch, daß Christus zu Schriftgelehrten und Pharisäern spricht, denen der alttestamentliche Sprachgebrauch auf das Genaueste bekannt war, wie läßt sich da nur annehmen, daß sie den Herrn nicht auf der Stelle verstanden haben sollten?" Völlig unwahr aber ist es, was er weiter sagt: „Auch gewöhnliche Juden waren durch die Vorlesung der h. Schriften in den Synagogen hinlänglich mit dem Umstande vertraut, daß der betreffende Ausdruck im alten Testamente überall nur die geistige Hurerei des Götzendienstes (!) anzeige."

Da sich der Begriff der *πορνεία* bei Paulus auf alle Nichtchristen, seien es Juden oder Heiden, seien sie Götzendiener oder Catechumenen, erstreckt, so reicht es nicht hin, um den objektiven Unglauben für *πορνεία* zu gewinnen, wenn Werner nur den Abfall von der christlichen Lehre zur nichtchristlichen aus dem Begriffe der *πορνεία* in beiden Stellen bei Matth. ausscheiden will. Zudem gelingt ihm selbst dieses nicht, wenn er aus dem Umstande, daß seit den Zeiten der Makkabäer unter dem Volke Israel sich durchaus gar keine Neigung mehr zum Abfalle von der Religion Jehova's zeigte, den Schluß zieht **), „daß die Schriftgelehrten und Pharisäer aus gutem historischen Grunde den Ausnahmsfall der *πορνεία* nur auf einen ursprünglichen götzendienerischen Ehetheil, wenn nämlich ein Gläubiger wi-

*) Apolog. Schreiben, S. 33.

**) Daselbst, S. 36.

der das Gesetz, wie dies zu Esra's Zeiten geschehen ist, ein götzendienerisches Weib zur Ehe genommen, oder, was damals, zu Christi Zeiten, nicht selten geschah, auf den Fall, daß der heidnische Ehemann ein Jehova-Verehrer wurde, das Weib aber beim Götzendienste verharrte, beschränken." Hier herrscht ein offenbarer Widerspruch; denn die Absicht ist: den Abfall zu der nichtchristlichen Lehre aus dem Begriffe der πορνεία auszuschließen, während die Begründung den Abfall von dem Judenthume zum Heidenthume ausschließt. Eben so unerklärlich ist es auf der anderen Seite, wie ein Wort darum seine ganze oder theilweise Bedeutung verlieren soll, weil das damit Bezeichnete nicht mehr vorkommt. Nach dieser Regel würde das Wort Ehebruch in einem Lande, wo er nicht vorkäme, seine Bedeutung ganz oder theilweise einbüßen. Nur so viel hätte behauptet werden können, daß die Juden diesen Fall, weil das Wort Hurerei seine Bedeutung verloren, gar nicht oder nur wenig begriffen. Wenn beide Fälle bei Matth. und Paulus identisch wären, so müßte folgen, daß die Juden noch weniger diesen Fall begriffen, als die Corinther, welche sich darüber, wie überhaupt über das christliche Ehegesetz belehren ließen.

Da aber beide Stellen nicht zusammen gehören, da ferner πορνεία in keiner Weise das Ungetauftsein bezeichnen kann, so ist von πορνεία in den genannten Stellen jeder uneigentliche Begriff auszuschließen und dieses Wort in seiner Wurzelbedeutung und nach seinem vollsten Umfange zu fassen.

Die Apposition bildet das zweite Objekt der Untersuchung. Nach den bisherigen Erörterungen ist es schlechterdings unmöglich, die genannte Apposition in einem exclusiven Sinne zu nehmen. Nicht nur die Widersprüche, welchen die seitherige exegetische Versuche nicht entgehen konnten, sondern auch der ganze Inhalt und Zusammenhang führen nothwendig dazu, die Zusatzworte in einem einschließenden Sinne zu nehmen. Nun kommt es darauf an, ob dieser einschließende Sinn auch philologisch gerechtfertigt werden

kann. Wenn z. B. Christus sagt, er werde bis zum Weltende bei den Jüngern sein, so will er nicht sagen, daß sein Beistand hierauf aufhöre. In diesem Sinne müssen auch die Zusatzworte sich interpretiren lassen. Hier müssen sich aber für die Formel bei Matth. 5, 32. *παρεκτὸς λόγου* und für die zwei Varianten bei Matth. 9, 19. *μή* und *εἰ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ*, Belege finden lassen.

Was die erste Formel anlangt, so kann die Präposition *παρεκτὸς* mit *ἕως*, *χωρίς*, selbst mit *καὶ* wechseln. Wir wollen hier nur Beispiele anführen. Jerem. 37, 20. heißt es: Sie sollten Jeremias täglich einen Laib Brod geben. Der Urtext weicht ab; die LXX. haben *ἔξωθεν οὗ πέσσουσιν*, die Vulg.: excepto pulmento.

I. Esdras 1, 4. 6. heißt es: Und alle sollen ihn unterstützen mit Silber — außerdem, was sie freiwillig opfern — und 6. — außer dem Freiwilligen. Der Urtext hat עִם, die LXX. *μετὰ τοῦ ἑκουσίου*, und V. 6. *πάρεξ ἑκουσίων* — die Vulgata: excepto, quod voluntarie — exceptis his, quae sponte.

II. Esdras 5, 18. heißt es: Man bereitete alle Tage einen Ochsen — außer dem Geflügel. Der Urtext und die LXX. haben Und, die Vulgata: exceptis volatilibus.

III. Kön. 10, 13. lesen wir: Der König Salomon gab der Königin von Saba Alles, was sie wollte, — außer dem, was er sonst gab. Der Urtext hat: מִלְּבַד, die LXX.: *ἐκτὸς πάντων, ὧν ἐδεδώκει*, die Vulgata: exceptis his, quae ultro obtulit.

Was die Formel: *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ*, anlangt, so kommen hier mehre Stellen im einschließenden Sinne vor. Ps. 13, 3. heißt es: Keiner ist, der Gutes thut, selbst nicht Einer, nach dem Urtexte: אֵין גַּם־אֶחָד, nach der LXX.: *ἕως ἑνός*. An unserer Stelle konnte לֹא oder אֵין stehen, und der Sinn ist: Wer irgend seine Frau entläßt, selbst nicht wegen Hurerei, oder (wie die LXX. sagen) = bis auf die Hurerei, und eine andere ehelicht, ist ein Ehebrecher.

Wenn Christus sagt, Marc. 9, 36.: *ὃς ἐὰν ἓν τῶν*

τοιούτων παιδίων δέξηται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἐμὲ δέχεται· καὶ ὃς ἐὰν ἐμὲ δέξηται, οὐκ ἐμὲ δέχεται, ἀλλὰ τὸν ἀποστείλαντά με, so schließt sich Christus nicht selbst aus, sondern er will sagen; er nimmt nicht blos mich auf, sondern auch den, der mich sandte.

Zu der dritten Formel: εἰ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ, findet sich eine auffallend ähnliche Stelle, welche bisher ganz falsch interpretirt wurde, nämlich Matth. 10, 9. 10. im Vergleiche zu Marcus 6, 8.

Wenn Marcus sagt: ἵνα μηδὲν αἴρωσιν εἰς ὁδὸν, εἰ μὴ ῥάβδον μόνον· μὴ πήραν, μὴ ἄρτον, μὴ εἰς τὴν ζώνην χαλκόν (Vulg. = nisi virgam tantum): so lesen wir bei Matth.: μὴ κτήσησθε χρυσὸν, μηδὲ ἄργυρον, μηδὲ χαλκὸν εἰς τὰς ζώνας ὑμῶν, μὴ πήραν εἰς ὁδὸν, μηδὲ δύο χιτῶνας, μηδὲ ὑποδήματα, μηδὲ ῥάβδον· ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ ἐστιν.

Der Unterschied zwischen beiden Berichten liegt darin, daß der Herr nach Marcus einen Stab zu tragen erlaubt, nach Matthäus aber verboten hätte. Die gewöhnliche Erklärung löst diesen Widerspruch durch die Annahme, die zwei Evangelisten hätten unter dem Stabe etwas Anderes verstanden; Matthäus hätte Stab im eigentlichen Sinne gefaßt, Marcus aber darunter die Macht, Wunder zu wirken, welche der Stab Moses hatte, verstanden. Oder man faßt den Stab in beiden Berichten metaphorisch, bei Marcus als den Stab der Hülfe und des Trostes, weil es heißt (Ps. 22, 4.): Deine Ruthe und dein Stab, sie trösteten mich; bei Matthäus als den Stab der Macht, weil es heißt (Ps. 2, 9.): Du leitest sie mit eisernem Stabe.

Mit Recht bemerkt Maldonat, es sei undenkbar, daß Christus Gold, Silber, Geld, Gürtel, Schuhe und Tasche im eigentlichen, und nur Stab im metaphorischen Sinne genommen habe. Daher faßt er Stab im eigentlichen Sinne, so jedoch, daß die Evangelisten mit widersprechenden Worten dasselbe sagten, indem er fortfährt: Uterque enim non Christi verba, sed sensum exponens, voluit significare, Christum Apostolis

praecepisse, ne quid haberent, praeterea, quae essent in praesentem usum necessaria. Id Matthaeus significavit dicens, ne virgam quidem; virgam enim pauperrimus quisque habet. Marcus significavit dicens: sed virgam tantum. Nam qui virgam tantum habet, nihil superfluum habet, sicut dixit Iacob (Gen. 32, 10.): In baculo meo transivi Iordanem istum: id est, pauper, nihil habens, nisi baculum in manu more mendici. Indessen leidet diese Interpretation an demselben Fehler, als die getadelte; denn da er „Stab" nicht eigentlich faßt, so kann er ihn nur uneigentlich verstehen. Diese Interpretation könnte aber eben so gut auf alle übrigen Glieder, auf das Gold, die Röcke u. s. w. ausgedehnt werden, so daß von der ganzen Spezifikation dasselbe Gesetz gelten müßte. Ist aber dieses der Fall, so findet sich innerhalb dieser Glieder selbst wieder eine Ausnahme, was unmöglich ist. Dazu kommt aber noch, daß die Evangelisten entweder den Sinn des Herrn nicht begriffen, oder nicht vollständig wiedergegeben hätten. Beides ist jedoch unrichtig.

Wenn aber die Evangelisten dieselben Worte, wenn auch nicht in demselben Zusammenhange berichteten, so muß doch der Inhalt derselbe sein. Die Abweichung kann sich nur auf Nebendinge erstrecken. Sehen wir auf die Stellung, welche der Stab unter den übrigen Gliedern einnimmt, so steht er bei Matth. an der letzten Stelle. Damit soll offenbar die Grenze von dem, was die Jünger nicht mit sich nehmen sollen, ausgedrückt werden. Betrachten wir dagegen Marcus, so steht zuerst, daß sie nichts mit sich nehmen sollen; also ein allgemeiner Satz, der durch die Vereinzelung veranschaulicht werden soll. Da nun Matthäus diesen allgemeinen Satz nicht zuvor angibt, so zählt er alle Glieder auf, von dem, was man am meisten bedarf, bis zu dem Stabe, den man am wenigsten bedarf; denn dieser ist überall zu bekommen. Schwerer sind die Lebensmittel, am schwersten ist aber das Gold, womit man sich das Nothwendige verschaffen kann, zu erlangen.

Daher gibt Marcus die Grenze an, wenn er an die zweite Stelle den Stab setzt. Bei der Grenzbestimmung handelt es sich aber darum, ob das letzte Glied einschlüssig oder ausschlüssig gesetzt wird. In welchem Sinne aber εἰ μὴ ῥάβδον bei Marcus zu nehmen sei, erhellet aus Matth. 10, 10, nämlich einschlüssig; folglich hat εἰ μὴ einen inclusiven Sinn, und der Text lautet daher: daß sie nichts mit auf den Weg nehmen sollten bis auf den bloßen Stab, d. h. selbst den Stab nicht.

Ein schlagenderes Beispiel könnte nicht aufgefunden werden, um die versuchte inclusive Interpretation von εἰ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ und damit auch von den übrigen Zusatzformen unwiderlegbar zu begründen. Denn die πορνεία ist hier die Grenze, bis zu welcher sich die Ausnahme erstreckt, wie dort ῥάβδος das letzte Glied ist. Dort wird vom Größten zum Geringsten, was ausgenommen werden konnte, vom Golde bis zum Stabe, wie hier von den anderen Gründen bis zur Hurerei, dem Geringsten, was ausgenommen werden kann, fortgegangen. Obwohl sie aber gegenseitig einen Unterschied an sich tragen, so sind sie doch hinsichtlich des obersten Gesetzes, welches keine Ausnahme zuläßt, gleichgestellt und sämmtlich darin inbegriffen. Schon aus diesem Grunde erklärt es sich, wie bei Matth. diese Apposition stehen, bei den übrigen Evangelisten und bei Paulus dagegen ausgelassen werden konnte, ohne den Inhalt zu beeinträchtigen. Denn hätte dort ein Evangelist gesagt, Christus habe befohlen, nichts auf den Weg mitzunehmen, weil sie alles von den Gläubigen erhalten sollten, ohne die speziellen Fälle zu erwähnen, oder hätte Marcus nur gesagt: sie sollen nichts, εἰ μὴ ῥάβδον μόνον, mit auf den Weg nehmen, und hätten die übrigen nur berichtet, sie sollten nichts auf den Weg zu sich nehmen: der Sinn wäre immer derselbe.

Durch diese Belege, die noch vielfach vermehrt werden könnten, ist die inclusive Fassung der zwei oder drei Exceptionsformeln hinreichend befestigt und begründet.

Es bleibt noch die Bedeutung von μοιχᾶσθαι ποιεῖ Matth. 5, 32. philologisch zu gewinnen und zu begründen übrig. Unhaltbar ist die Annahme von Gratz, weil durch nichts gerechtfertigt, daß μοιχᾶσθαι ποιεῖ ursprünglich in dem zweiten Satze: Und wer eine Entlassene ehelicht, μοιχᾶται, stand, also daß er sie ehebrechen machte. Aber auch er begeht einen Ehebruch, weil die Ehe ein gegenseitiges Verhältniß ist. Wenn man also μοιχᾶσθαι ποιεῖ nur auf den Vordersatz beziehen kann, so ist die gewöhnliche Interpretation, der entlassende Ehetheil mache sich schuldig an dem Ehebruche, welchen der entlassende durch die Wiedervermählung begeht, ganz irrig, weil er gar keine Sünde beginge, wenn keine Vermählung erfolgte, und weil diese nicht immer erfolgt. Es wäre die Entlassung aus irgend einem Grunde nur dann sündhaft, wenn eine Wiedervermählung erfolgte. Nach der Absicht des Herrn muß aber ein nothwendiger Zusammenhang bestehen; denn nirgends spricht er so unbestimmt.

Den Juden gegenüber, welche den Scheidebrief gaben, will er nämlich sagen, daß eine solche Entlassung, welche die Ehetrennung auf irgend eine Weise bezweckt, durchaus sündhaft, also hier ehebrecherischer Natur sei. Hätte der Herr nur gesagt, der entlassende Ehetheil begehe ein Unrecht, so hätte er sich über das alte Testament nicht erhoben; denn Gott erklärt durch den Propheten Malachias (2, 16.), daß die Entlassung ein Unrecht gegen den entlassenen Ehetheil sei. Daher konnte hier der Herr nur ein besonderes Unrecht, das gegen den entlassenden Eheheil begangen werde, also nur eine ehebrecherische Handlung verstehen.

Auf der anderen Seite aber wäre eine solche Erweiterung, wodurch μοιχᾶσθαι ποιεῖ mit μοιχᾶται zusammenfiele, eben so undenkbar, wie jene zu laxe Auffassung, wodurch jeglicher Grad des Ehebruches aufgehoben ist. Wenn man nämlich Matth. 5, 32. und 19, 9. vergleicht, so ersieht man, daß an der letzteren Stelle, wo der ehebrecherische Ehetheil sich sogar wieder verehelicht, μοιχᾶται zum Unterschiede von Matth. 5, 32. steht, wo von dem bloßen Entlassen

die Rede ist, und daher auch ein anderer Nachsatz, nämlich μοιχᾶσθαι ποιεῖ, folgt. Daher ist ein doppelter Nachweis nothwendig, daß nämlich μοιχᾶσθαι ποιεῖ selbst eine ehebrecherische Handlung bedeute, und daß sie geringer sei, als der vollendete Ehebruch, der mit μοιχᾶται ausgedrückt wird.

Zunächst sind die Beziehungen, welche der Ehebruch zuläßt, näher zu betrachten. Hier kommen nur die einheitlichen oder die subjektiven in ihrer Beziehung zu den objektiven in Betracht. Der Mensch verletzt die Ehe, welche Eheverletzung entweder das objektive Band der Ehe auflöst oder nicht. Da aber ganz gewiß das subjektive Band, die eheliche Liebe und Treue, aufgehoben wird, so ist Ehebruch ein unrichtiger Ausdruck, wenn die subjektive Verletzung der Ehe das objektive Band nicht löst; auf jeden Fall aber eine euphemistische Bezeichnung, statt der Versündigung gegen die Ehe. Gegen die Ehe kann aber auf eine dreifache Weise gesündigt werden. Erstens kann die eheliche Liebe aufhören, indem sie sich einer andern Person zuwendet; sodann kann das eheliche Leben durch Absonderung von Tisch und Bett aufgehoben, oder eine Entfernung, um die Ehe nicht mehr vollziehen zu dürfen, und endlich drittens eine Versündigung mit einer anderen Person stattfinden, nachdem die erste Gattin entlassen wurde oder nicht.

Die Schrift führt also diese drei Eheverletzungen an. In Bezug auf den ersten Fall sagt der Herr: Matth. 5, 28., daß Jeder, welcher eine Frau begierlich ansieht, im Herzen schon die Ehe gebrochen habe. In Bezug auf den dritten Punkt sagt der Herr Matth. 19, 9.: Wer seine Frau aus irgend einem Grunde bis auf die Hurerei entläßt, und eine andere ehelicht, bricht die Ehe. Eine solche Verehelichung entspricht vollkommen der Geschlechtssünde mit einer andern Person, ohne daß die Frau entlassen wurde. Der zweite, mitten inne liegende Fall ist hier Matth. 5, 32. ausgesprochen, wo nur von der Aufhebung des ehelichen Lebens die Rede ist. Dieses ist mehr als eine geistige und weniger als eine leibliche Versündigung.

Betrachtet man Matth. 5, 28. und 32., so sieht man, daß überall αὐτὴν steht, und doch ist es gewiß, daß die Frau, durch deren begierlichen Anblick gesündigt wird, schuldlos sei. αὐτὴν hat daher die Bedeutung: gegen sie oder in Bezug auf sie die Ehe verletzen. Daher sagt Marc. 10, 11., daß der entlassende und sich wiedervermählende Gatte gegen sie die Ehe breche (μοιχᾶται ἐπ' αὐτὴν). Daher kann auch Matth. 5, 32. nur diese Bedeutung haben, daß er sich gegen sie oder an ihr versündige.

Wenn es weiter feststeht, daß die That an sich schon, nicht erst in Bezug auf den Erfolg sündhaft ist, so kann man ποιεῖ nicht als Veranlassung zu einem möglichen Ehebruche, sondern als wirkliche ehebrecherische Handlung interpretiren. Zudem drückt ποιεῖ überall einen bewirkenden Grund aus. Wörtlich übersetzt würde daher μοιχᾶσθαι αὐτὴν ποιεῖ heißen: Er thut ehebrechen gegen sie, d. h. er begeht eine ehebrecherische Handlung in Bezug auf sie.

Die Entwickelung der ehebrecherischen That führt selbst auf die Richtigkeit dieser Interpretation hin. Denn der Wille, einen Ehebruch zu begehen, ist die erste Stufe; ein Werk, das aus dieser Gesinnung hervorgeht, ist die zweite Stufe, und endlich das Werk des Ehebruches die dritte Stufe. Mit dem Willen beginnt der Ehebruch und mit dem Werke vollendet er sich, so daß jeder Akt, der von der ehebrecherischen Gesinnung kommt, aber nicht selbst der Akt des Ehebruches ist, in der Mitte liegt. Gerade diese Stufe drückt μοιχᾶσθαι ποιεῖ aus; denn nicht umsonst steht eine doppelte Handlung. Weil nämlich das Entlassen ein Akt ist, welchem auch eine andere Absicht zu Grunde liegen kann, so wird die Handlung nicht nach ihrer vollen und wesenhaften Kraft als μοιχᾶται, sondern in eigenschaftlicher Weise, als μοιχᾶσθαι ποιεῖ ausgedrückt. So wird auch bei der ersten Stufe zum Unterschiede von der letzten entsprechend: ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ, hinzugesetzt. Es setzt sich aber immer die erste Stufe mit der folgenden fort; so daß die ehebrecherische Gesinnung die erste, ein aus dieser Ge-

sinnung stammendes, an sich nicht ehebrecherisches Werk die zweite, und die ehebrecherische Gesinnung nebst dem ehebrecherischen Werke die dritte Stufe ist.

In Bezug auf das Sprachliche bemerken wir, daß *μοιχᾶσθαι ποιεῖ* die Uebersetzung der hiphilischen Form ist. Winer sagt*), daß die Umschreibung des Hiphil (Piel) im Neuen Testament blos stehe, wo eine Veranlassung ausgedrückt werden soll, statt *ποιεῖν ἵνα*, und verweist auf die Stellen, Matth. 5, 32., 8, 25.; Luc. 5, 34.; Joh. 6, 16. Aber unsere Stelle widerlegt nach dem Gesagten bereits diese Behauptung, noch mehr aber, wenn man die andern Stellen erwägt. Matth. 8, 25. heißt es von Christus: *καὶ ἐποίησεν αὐτὸν (τυφλὸν) ἀναβλέψαι.* Denn Christus war nicht die veranlassende, sondern die bewirkende Ursache, daß der Blinde sah. Luc. 5, 34. ist die Rede vom Fasten-Lassen (*ποιῆσαι νηστεύειν*), so lange der Bräutigam bei den Jüngern ist, und Joh. 6, 10. sagt der Herr zu den Aposteln, daß sie die Schaaren sich setzen lassen sollten (*ποιήσατε — ἀναπεσεῖν*). Diese zwei letzteren Beispiele sind offenbar von den ersteren zwei verschieden; denn hier ist nur eine einzige bewirkende Ursache, dort sind ihrer zwei. Aber selbst hier drückt *ποιῆσαι — νηστεύειν — ἀναπεσεῖν* keine bloße Veranlassung, sondern eine bewirkende Ursache aus, daß sie fasten oder sich niederlassen.

Wenn man daher diese doppelte bewirkende Ursache unterscheidet, so läßt sich keine auf das *μοιχᾶσθαι ποιεῖ* anwenden, wenn nach der gewöhnlichen Interpretation nur von einer Veranlassung zum Ehebruche die Rede sein soll. Man kann sagen, daß die entlassene Frau eine solche ist, gegen welche die Ehe gebrochen wurde. Man muß daher unterscheiden, ob nur eine oder zwei Ursachen zu einer Handlung zusammen wirken, wie bei der Heilung des Blinden oder dem Fastenlassen. Der Zusammenhang selbst muß hier unterscheiden, wiewohl auch die letztere Art häufig mit dem

*) Grammatik des neutest. Sprachidioms, II. Aufl. S. 27.

Anlaßgeben u. s. w. zusammenfällt. Wenn es daher heißt II. Paralip. 21, 11.: „Joram baute Höhen in den Städten Juda's und machte die Einwohner zu Jerusalem huren und Juda sündigen", so zeigt der Zusammenhang, daß hier zwei Ursachen zusammenwirken. Wenn es aber heißt, Deuter. 24, 4., daß der entlassende Mann die entlassene Frau, welche sich verehelichte, nicht mehr ehelichen dürfe. „Damit du nicht dein Land sündigen machest (תַחֲטִיא)," so ist dieses eine verkehrte Uebersetzung, weil nicht das Land zur Sünde gereizt, sondern weil gegen dasselbe gesündigt wird. Die Schrift erklärt selbst den Sinn dieses Satzes, indem sie Levit. 18, 27., wo von den Gräueln der Geschlechtsverirrung die Rede ist, sagt: „Alle diese Gräuel haben die Einwohner des Landes gethan, die vor euch waren, und haben das Land verunreinigt. Darum hütet euch, damit nicht auch euch das Land ausspeie, wenn ihr solches thut, wie es das Volk ausgespieen, das vor euch war."

Von dem neuen Testamente wollen wir nur ein einziges Beispiel anführen. Wenn es Luc. 7, 29., 30. 35. heißt: „Und alles Volk, welches ihn hörte, und die Zöllner rechtfertigten Gott, und ließen sich mit der Taufe des Johannes taufen. — Die Pharisäer und Gesetzeskundigen aber verachteten den Rathschluß Gottes in Bezug auf sich, indem sie sich vor ihm nicht taufen ließen. V. 35. Und die Weisheit wurde von allen ihren Kindern gerechtfertigt," so soll nach Corn. a Lap. die hiphilische Form: sie rechtfertigten Gott, den Sinn haben: sie bekannten und priesen die Gerechtigkeit, Güte und Vorsehung Gottes, daß er ihnen den Täufer Johannes gesandt hatte. Nirgends jedoch kommt eine Hinweisung auf ein Preisen Gottes vor; vielmehr sagt die Schrift dieses immer mit unzweideutigen Worten. Wäre dieses wahr, so mußte der Gegensatz, V. 30., lauten: Die Pharisäer lästerten Gott. Jedoch ist auf beiden Seiten nur von einer That die Rede, daß nämlich die Einen sich taufen ließen, die Anderen nicht. Dem Verachten entspricht aber die Anerkennung und Aufnahme; der Nichtvollziehung die

Verwirklichung des Planes Gottes. Rechtfertigen heißt also hier Gott die Ehre und das Recht geben nicht durch die Gesinnung allein, sondern auch durch das Werk, und sonach recht gegen Gott handeln. Dieselbe Bedeutung hat aber auch μοιχᾶσθαι ποιεῖ, welche öfter in den hiphilischen Formen vorkommt, So heißt עָרַם im Hiphil auch weise handeln, Sprüchw. 15, 5.

Da nun durch innere und äußere Begründung die Bedeutung von μοιχᾶσθαι ποιεῖ festgesetzt ist, so soll das gewonnene Resultat durch den Zusammenhang noch veranschaulicht werden. Dazu eignet sich am besten Matth. 19, 9., weil die Entlassung eine geringere Stufe als die Wiedervermählung in dem Werke des Ehebruches ist. Aus diesem Grunde kann man beide Sätze nicht trennen und jeden mit μοιχᾶται verbinden; aber auch zu dem ersten kann man nicht einen beliebigen Schlußsatz: er sündigt, setzen, sondern der allein richtige ist: μοιχᾶσθαι αὐτὴν ποιεῖ, nach der begründeten Interpretation: Er handelt gegen sie ehebrecherisch. Der vollständige Sinn ist also: Wer aus irgend einem Grunde bis auf den Grund des Ehebruches seine Frau entläßt, handelt gegen sie ehebrecherisch; wer sie aber nicht nur entläßt, sondern sogar eine andere heirathet, der bricht die Ehe.

In demselben Sinne kann man sagen: Wer aus irgend einem Grunde bis auf den Fall der Beleidigung seinem Mitmenschen zürnt, ihm Schaden zufügt und ihn tödtet, der ist ein Mörder. Hier kommen die drei Stufen vor, wovon die eine die andere einschließt. Will man den Schlußsatz auf jeden Vordersatz allein beziehen, so muß eine Modifikation eintreten. Im ersten Falle ist der Sinn dieser: Wer seinem Mitmenschen zürnt, ist ein Mörder im Herzen. So sagt Johannes (I. 3, 14.): „Wer seinen Bruder haßt, ist ein Menschenmörder.“ Will man den zweiten Vordersatz hervorheben, so muß der erste dazu gedacht werden, und der Sinn ist dieser: Wer aus Zorn seinem Mitmenschen Schaden zufügt, der handelt gegen ihn mordsüchtig. Die dritte

Stufe schließt die erste und zweite in Bezug auf das äußere Werk ein, welches aber hier mit dem Todschlage zusammenfällt.

Cornelius a Lapide trennt nach der dritten Erklärung, die er anführt, die beiden Vordersätze und bezieht jeden auf den Nachsatz in ausschlüssiger Weise, indem er sagt: Wer seine Frau wegen der Hurerei entläßt, und eine andere ehelicht, bricht zwar nicht die Ehe, indem er eine Ehebrecherin entläßt, wohl aber dadurch, daß er eine andere ehelicht. Als Beispiel führt er an: Wer das Fasten bricht ohne Dispensation und sich berauscht, sündigt. Wer also mit der Dispensation nicht fastet, sündigt nicht, aber dadurch, daß er sich berauscht *). Dieses Beispiel dient allerdings zum Beweise für die angegebene Erklärung; aber die Interpretation selbst ist irrig, weil diese Ausschließung nur einseitig ist. Will man sie aber auch auf den zweiten Vordersatz ausdehnen, so entsteht dieser irrige Sinn: Wer seine Frau entläßt, aber sich nicht verehelicht, bricht die Ehe. Alle übrigen Beispiele, die man sonst anderweitig für die gewöhnliche Interpretation anführt, erweisen sich als unhaltbar.

III.

Einheitliche Erklärung.

Die philologischen Erörterungen hatten den Zweck, aus sprachlichen Gründen die innere Harmonie des christlichen Ehegesetzes in den Stellen bei Matth. 5, 32. u. 19, 9. darzuthun, und insbesondere nachzuweisen, daß die allein in

---

*) Corn. a Lap. in Matth. 19, 9. (Ergo) qui dimittit uxorem ob fornicationem et aliam ducit, non moechatur quidem dimittendo fornicariam, moechatur tamen aliam ducendo. Simile est, qui dicit: Qui ieiunium violat sine dispensatione et se inebriat, hic peccat. Ergo qui non ieiunat cum dispensatione, non peccat, sed inebriando se peccat.

diesen Stellen vorkommende Apposition im inclusiven Sinne genommen werden könne und solle.

Da die Exception in ihrer exceptiven Fassung den ganzen Zusammenhang und Sinn verdunkelte, so wird sie in ihrem rechten Verständnisse auch der Lichtpunkt sein müssen, der auf das ganze Gesetz Klarheit und Helle verbreitet. Daher werden jetzt auch die übrigen von der Ehe handelnden Stellen bei Markus, Lukas und Paulus sowohl hinsichtlich dieser Apposition, als nach ihrem Inhalte, Unterschiede und Zusammenhange recht gewürdigt werden können.

Hinsichtlich der Apposition ist zuerst der Gegensatz, in welchem sie steht, zu untersuchen. Dieser Gegensatz liegt in den Worten: ὃς ἂν ἀπολύσῃ, nach der Vulgata Matth. 5, 32.: omnis, qui dimiserit, und nach Matth. 19, 9.: quicunque dimiserit. Diese Uebersetzung ist zwar richtig, aber nicht wortgetreu; denn die Allgemeinheit (quicumque) liegt im ganzen Conterte und bezieht sich vielmehr auf die Entlassungsgründe. Uebrigens steht auch Matth. 5, 28. und 41. πᾶς und ὅστις in demselben Sinne, wie das einfache ὅς und V. 22. abwechselnd πᾶς und ὅς.

Schon aus diesem Gegensatze: Wer irgend entläßt, geht hervor, daß dem παρεκτὸς λόγου πορνείας nicht entgegen stehen kann: Wer aus einem anderen Grunde, als dem der Hurerei, seine Frau entläßt; denn dieser theilweise Gegensatz müßte bei einem Satze, der die Grundnorm für die Ehe enthält, ausdrücklich hervorgehoben sein, wie Galat. 1, 19.: ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον, εἰ μὴ Ἰάκωβον, τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου. Wäre in dem Vordersatze eine theilweise Entgegensetzung angedeutet, so wäre es unmöglich, die Apposition einschlüssig zu nehmen. Dagegen liegt der allgemeine Gegensatz in dem einfachen Satze: wer irgend entläßt, gemäß dem logischen Grundsatze, wonach das Wesentliche überhaupt mit allen Individuen zusammenfällt. Dieser uneingeschränkte Gegensatz ergibt sich ferner, wenn man auf die Anfrage und auf das mosaische Gesetz, worauf sich Christus bezieht, Rücksicht nimmt. Die Pharisäer fragten ihn,

ob es erlaubt sei, aus irgend einer oder aus jeder Ursache (κατὰ πᾶσαν αἰτίαν) die Frau zu entlassen. Das mosaische Gesetz aber ist selbst in der allgemeinsten Form Matth. 5, 31.: ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, ausgesprochen. Es kann also der Satz nur so ergänzt werden: Wer aus irgend einer Ursache bis auf den Fall der Hurerei seine Frau entläßt, ist ein Ehebrecher.

Auch der Streit der beiden Schulen hinsichtlich der Entlassungsgründe ist nur so zu verstehen, daß die Schammaianer allein den Ehebruch, die Hillelianer aber den Ehebruch und jeden anderen Grund gelten ließen. Christus erhob sich aber über beide Schulen und ohne Rücksicht, mochte die Ehe wegen Hurerei oder aus einem anderen Grunde gelöst worden sein, erklärte er die Ehe, mag irgend ein Grund, selbst die Hurerei, vorhanden sein, für unauflösbar. Der vollkommene Gegensatz müßte also heißen: ὃς ἂν κατὰ πᾶσαν αἰτίαν, εἰ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ γυναῖκα ἀπολύσῃ κ. τ. λ. Daß aber Christus nicht den vollen Gegensatz ausdrückte, hat seinen Grund darin, daß auch das mosaische Gesetz Deuter. 24, 1. nur das ἄσχημον πρᾶγμα erwähnt. Das christliche Ehegesetz ist so allgemein und ausnahmslos gefaßt, als die übrigen Gesetze, welche die Bergpredigt Matth. 5. enthält. Bei keinem Gesetze findet eine Beschränkung Statt, zum Beweise, daß hier die Apposition weder eine absolute, noch eine relative Trennung ausdrücken kann.

Dieses hindert jedoch den Herrn nicht, daß er die Unvollkommenheit des mosaischen Gesetzes erwähnt, ohne die disziplinäre Seite aufzuheben. So verbietet er Matth. 5, 34. das Schwören überhaupt; ohne daß er das disziplinäre Element des Schwörens verbot. Auf dieselbe Weise drückt er auch hier unter der πορνεία einen Grund aus, weswegen im alten Bunde die Entlassung Statt finden durfte. Aber er erhob sich darüber, wie bei dem Schwören, und schnitt jeglichen Grund in ethischer, nicht in disziplinärer Beziehung ab. Daher kann die Apposition nach der Analogie der übrigen Gesetze nur aus dem mosaischen Gesetze erklärt

werden; Christus konnte keine andere Stelle, als Deuter. 24, 1. im Auge haben, wo ein disziplinärer Grund, nämlich *ἄσχημον πρᾶγμα*, vorkommt.

Damit ist nur erklärt, wie er von *πορνεία* sprechen konnte, und welche Veranlassung ihm dazu geboten war. Er berücksichtigt nämlich die Frage der versuchenden Pharisäer, welche gerade in Deuter. 24, 1—4., wie bewiesen, ihren Grund hatte, und ergänzt somit seine Antwort nicht in Bezug auf den Inhalt, sondern in Bezug auf die Form. Vollständig müßte also die Frage heißen: Ist es erlaubt, seine Frau aus jeglichem Grunde, oder nur wegen einer schändlichen Sache zu entlassen? Oder das Gesetz müßte in der Weise lauten oder interpretirt werden: Wenn jemand seine Frau haßt (aus irgend einem Grunde), weil (zumal) er an ihr etwas Häßliches findet, d. h. wenn Jemand seine Frau aus irgend einem Grunde bis auf den der häßlichen Sache haßt u. s. w. Denn Matth. 5, 31. heißt das Gesetz nur: Wer irgend seine Frau entläßt, gebe ihr den Scheidebrief. Das Gesetz muß aber doch vollständig allegirt sein; nun ist aber nur dann das Gesetz vollständig, wenn das Entlassen überhaupt identisch ist mit dem Entlassen aus irgend einem Grunde bis auf den der Hurerei.

Wenn nun Christus dennoch nur die schändliche Sache als Entlassungsgrund anführt, so hat dieses seinen Grund darin, daß er buchstäblich auf Deut. 24, 1. Rücksicht nimmt. Daß hierbei *παρεκτὸς λόγου πορνείας* ganz mit dem *ἄσχημον πρᾶγμα* übereinstimme, ersieht man aus einiger Vergleichung. *λόγος*, welches höchst selten (Act. 10, 23.) als Grund und Ursache vorkommt, ist ganz das hebräische דָּבָר, welches dem Sinne nach *πρᾶγμα* bedeutet. Zufällig ist es, daß hier דָּבָר nach dem Inhalte auch Grund bedeuten kann; denn mit עֶרְוַת bildet es Einen Begriff, schändliche Sache.

Die Präposition, welche Deuter. 24, 1. nicht steht, kann im Hebräischen לְבַד oder מִלְּבַד sein. Dieser letztern, aus zwei Präpositionen bestehenden Form entspricht vollkom-

men παρεκτὸς, obwohl man auch die erstere Form aus zwei Präpositionen bestehen lassen kann. Der Grund aber zu dieser Zusammenziehung der zwei Sätze Deut. 24, 1.: wenn sie nicht Gnade findet, weil — zumal er etwas Häßliches an ihr findet, liegt darin, daß כִּי selbst zweideutig ist und heißen kann: zudem, wenn, oder, zumal. Vorzüglich hat diesen Sinn ἐπὶ, vgl. Röm. 5, 12. = ἐφ' ᾧ. So sagt Adam Genes. 3, 10.: er fürchte sich, weil (כִּי) er nackt sei, vor Gott zu erscheinen, obwohl dieses Nacktsein nicht der einzige Grund ist. Auch in das neue Testament ging diese Bedeutung über. Luc. 23, 40. sagt der eine Schächer zu dem andern: Du fürchtest Gott nicht, zudem daß du (ὅτι) desselben Verbrechens schuldig bist. ὅτι kann hier nicht: obschon heißen, da man Gott nicht blos, wenn man gesündigt, fürchten muß.

Zunächst kommt hinsichtlich der Apposition der Umfang und der Inhalt der πορνεία zu bestimmen. Was sich aus der früheren Entwickelung herausstellte, daß πορνεία jegliche Geschlechtssünde bedeute, das ergibt sich auch durch die Vergleichung mit עֶרְוַת דָּבָר, wovon es dem Sinne nach die Uebersetzung ist. An einer einzigen Stelle Deuter. 13, 14. (15 nach dem Urtexte) kommt es noch vor. Es ist von der Verunreinigung des Lagers durch Unflath die Rede, und endlich heißt es V. 14.: „Es soll dein Lager heilig sein, und nichts Schändliches (עֶרְוַת דָּבָר) soll an dir gesehen werden." Die LXX. übersetzen richtig: καὶ οὐκ ὀφθήσεται ἐν σοὶ ἀσχημοσύνη πράγματος. Die Vulgata sagt abweichend: Et nihil in eis (castris) appareat foeditas. Der Zusatz: ἐν σοὶ, ändert ganz den Sinn; es kann von keinem Unflathe, sondern nur von einer Verunreinigung in geschlechtlicher Beziehung die Rede sein. Daher heißt es auch V. 16.: „Wenn Jemand unter euch ist, der im Traume des Nachts verunreinigt wurde, der gehe hinaus vor das Lager." עֶרְוָה allein oder im Allgemeinen heißt Blöße, Nacktheit, so daß erst der Zusammenhang die besondere Blöße bestimmt. Es kommt עֶרְוַת הָאָרֶץ = nuditas terrae, Genes. 42, 9., und בְּשַׂר עֶרְוָה

= caro nuditatis, Exod. 28, 42., vor. Am häufigsten ist letztere Bedeutung, besonders Lev. 18 und 20.; z. B. 18, 7.: „Die Schande deines Vaters und deiner Mutter sollst du nicht blößen." Wenn Levit. 18, 27. alle aufgeführten Geschlechtssünden mit dem allgemeinen Namen תּוֹעֵבָה, Greuel bezeichnet werden; so folgt daraus nicht, daß עֶרְוָה nicht *πορνεία*, sondern *βδέλυγμα* bezeichne; denn nicht alle Geschlechtssünden, sondern nur die angeführten sind Gräuel. Wenn de Wette sagt *): עֶרְוַת דָּבָר bedeute etwas Unanständiges, Häßliches, vielleicht einen körperlichen Fehler, so findet sich für diese vagen Ausdrücke, unter welche man Alles subsumiren kann, keine einzige Parallele. Wäre nur so Allgemeines bezeichnet, so ließe sich der Streit der beiden Schulen gar nicht denken.

Selbst die ganze Entwickelung dieses Begriffes weist darauf hin, daß sich Blöße ursprünglich auf das Geschlechtsverhältniß bezog. Von Adam und Eva heißt es (Genes. 2, 25.), daß beide nackt waren (עֲרוּמִּים) und sich nicht schämten; aber als sie vom Versuchbaume gegessen, merkten, daß sie nackt seien (עֵירֻמִּם), und sich Schürzen aus Feigenblättern flochten. Daraus ergibt sich, daß sich die Blöße zunächst an dem Theile, den sie mit Feigenblättern bedeckten, fühlbar und bemerkbar machte. Es bedeutet daher עֶרְוַת דָּבָר keinen leiblichen Fehler, welcher häßlich ist, sondern ein Werk der Schande, *ἄσχημον πρᾶγμα*, im eigentlichen Sinne des Wortes, weswegen es keinen geringeren Umfang als *πορνεία* hat. Diese Bedeutung war auch Jedermann klar; ein Zweifel entstand erst darüber, ob auch andere Gründe zur Entlassung berechtigten. Dieser knüpfte sich an Deuter. 24, 3., wo gar kein Grund erwähnt ist, in Rücksicht auf 24, 1., wo nur *ἄσχημον πρᾶγμα* als Entlassungsgrund ausdrücklich vorkommt, und wo es noch nicht klar war, ob dieses der einzige oder der höchste Grund der Entlassung sei. Daher erdachte man sich zunächst solche Gründe, welche auf

*) Exeget. Handbuch zum N. T. z. Matth. 5, 31.

die Blöße und Nacktheit lauteten und dem ἄσχημον πρᾶγμα nachgebildet waren. So führte man als Gründe an: wenn sich die Frau mit bloßem Haupte, Halse, Busen oder Arme sehen ließ. Auch hoben wohl die Schammaianer außer dem Ehebruche noch die übrigen, unter πορνεία = ἄσχημον πρᾶγμα fallenden Sünden als Entlassungsgründe hervor.

Betrachten wir drittens den Zusammenhang der Apposition mit den einzelnen Satzgliedern, so ist es klar, was den ersten Vordersatz anlangt, daß ἀπολῦσαι überhaupt nicht im neutralen Sinne ohne ein Motiv zu fassen sei. Da die Entlassung einen Zweck und einen Grund haben muß, weswegen sie eintritt, so kann sie keinen fremdartigen, sondern nur einen mit der Ehe ganz enge verbundenen Zweck und Grund haben. Der Zweck der Entlassung besteht darin, daß die eheliche Gemeinschaft aufgehoben werde. Ob aber dadurch schon auch das Band getrennt werde, dieses liegt nicht in dem subjektiven Endzwecke. Ausgeschlossen ist daher von dem Motive der Effekt, welcher mit dem Entlassen verbunden ist. Dieses kann die absolute oder relative Eheauflösung herbeiführen, je nachdem die Ehe die einfache oder sakramentale Heiligkeit hat.

Man legt daher in ἀπολῦσαι zu wenig und zu viel hinein, wenn man auf der einen Seite die Entlassung auf die neutestamentliche Absonderung bezieht, oder wenn man auf der anderen Seite behauptet, daß man hier das ἀπολῦσαι im Sinne der Juden, wo eine Wiedervermählung erfolgte, zu fassen habe. Denn der Sinn, welcher hier dem Entlassen unterlegt wird, resultirt erst aus einem ganzen Satze. Daher bedeutet hier ἀπολῦσαι das Entlassen der Gattin, um die eheliche Gemeinschaft aufzuheben. Die Grenze, bis zu welcher diese Gemeinschaft aufgehoben wird, liegt in dem nächsten Zwecke des Entlassens noch nicht ausdrücklich. Wäre die Interpretation: Entlassen mit dem Rechte der Wiedervermählung oder wegen der bloßen Absonderung, gegründet, so müßte sich dieser Sinn in den Satz: Wer irgend seine Frau entläßt u. s. w., aufnehmen lassen. Dadurch

entsteht aber der größte Widerspruch; denn was soll der Satz bedeuten: Wer irgend seine Frau entläßt, mit dem Rechte der Wiedervermählung, oder um sich nur zeitlich zu trennen, und eine andere heirathet, der bricht die Ehe?

Wenn man nun die Apposition herbeizieht, so ersieht man, daß sie keine Exception enthalten kann. Denn wer eine Ehebrecherin in der Absicht, die Ehe zu trennen, und nicht, sie dadurch zur Besinnung und Besserung zu bringen, entläßt, handelt selbst aus ehebrecherischer Absicht. Will man nur dieses disziplinäre Entlassen darunter verstehen, so ist man genöthigt, dem ἀπολῦσαι eine doppelte Absicht zu Grunde zu legen und zu einer Willkühr seine Zuflucht zu nehmen. Von einer solchen Entlassung kann also hier nicht die Rede sein, um so mehr, wenn man bedenkt, daß die Jünger und Zuhörer gar keinen Begriff davon hatten, weil jede Entlassung im alten Bunde zugleich mit dem Rechte der Wiedervermählung verbunden war. Nach Malach. 2, 16. fand nur der Unterschied Statt, daß die eine Entlassung sündhaft, die andere unsündhaft war, obwohl in beiden Fällen eine Wiedervermählung Statt hatte. Erst aus dem Schlußsatze und aus dem ganzen Contexte ergibt es sich, daß nur mehr eine Entlassung Statt finden kann. Ursache und Wirkung können aber nicht in einem und demselben Satze verbunden stehen. Es ist also exegetische Willkühr, wenn Zenger *) den Satz so interpretirt: „Wenn ein Mann außer dem Falle der verübten Unzucht sein Weib entläßt, so gibt er ihr durch die Entlassung Anlaß, daß aus ihr das wird, was eine wegen der Unzucht entlassene bei ihrer Scheidung schon ist, eine Ehebrecherin, wenn sie sich nach der Scheidung wieder verheirathet. Denn wenn ein Mann ein geschiedenes Weib heirathet, begeht er einen Ehebruch. Der Mann, welcher außer dem Falle der Unzucht sein Weib entläßt, veranlaßt bei ihr durch die Entlassung den Ehebruch,

*) Neuer Versuch einer genauen — Erklärung der Stellen der heil. Schrift — über die Ehe. München 1819. S. 41.

und der Mann, welcher das geschiedene Weib heirathet, vollführt ihn. Der Mann aber, welcher sein Weib ihrer Untreue, der verübten Unzucht wegen entläßt, trennt sich von ihr als von einem untreuen Weibe, von einer Ehebrecherin, und der Mann, welcher so ein Weib heirathet, setzt den schon während der ersten Ehe ihrerseits begonnenen unzüchtigen und ehebrecherischen Wandel fort; er nimmt sie als ein untreu gewordenes Weib, als eine Ehebrecherin, und lebt mit ihr, als eine Ehebrecherin, ebenfalls als Ehebrecher."

Hier wird das subjektive und objektive Moment, das Motiv und der Effekt vermengt. Dieses ersieht man daraus, daß hinsichtlich der zu entlassenden Ehebrecherin gesagt wird, sie setze den Ehebruch nur fort. Aber gerade dieses war darzuthun, ob eine Ehebrecherin nach ihrer Entlassung sich noch gegen die bestehende Ehe versündige, d. h. den Ehebruch noch fortsetze. Denn die Wiedervermählung begründet, wenigstens subjektiv eine neue Ehe, und die Frau kann keine Ehebrecherin sein, wenn das Band gelöst ist, trotzdem, daß sie früherhin eine Ehebrecherin war. Welche Tautologie ist es ferner, zu sagen: Der Mann, welcher sein Weib ihrer Untreue wegen entläßt, trennt sich von ihr als von einer Ehebrecherin? Es könnte ja, wenn der während der Ehe eingetretene Ehebruch in der Wiedervermählung nur fortgesetzt wird, auch der Fall eintreten, daß der erste Mann stürbe; wäre wohl auch hier die Wiedervermählung ein fortgesetzter Ehebruch? Oder wie kann durch die Entlassung allein eine Veranlassung zur Wiedervermählung und zum fortgesetzten Ehebruche liegen, wenn das Motiv allein in Anschlag kommt? Indem so hier das Motiv und der Effekt identifizirt werden, erlangt das *μοιχᾶσθαι ποιεῖ* gleichfalls einen doppelten Sinn; denn bei der schuldlos Entlassenen ist er die Veranlassung zum Ehebruche, bei der Ehebrecherin aber die Veranlassung zur Fortsetzung des Ehebruches.

Damit ist der Zusammenhang der Apposition mit dem ersten Vordersatze und dem Schlußsatze dargethan; es muß

aber derselbe Zusammenhang auch zwischen dem ersten und zweiten Satze nebst dem Nachsatze dargelegt werden. Schon früher wurde nachgewiesen, daß sich die Apposition nicht auf den ersten und zweiten Vordersatz, sondern nur auf den ersten beziehe, daß es sich aber weiter darum handle, zu untersuchen, ob der erste Vordersatz allein ohne den zweiten den Begriff: *μοιχᾶται*, gebe. Dieses wurde verneint, weil das Entlassen, selbst aus ehebrecherischer Gesinnung hervorgegangen, niemals den Begriff des Ehebruches erschöpft.

Es müßte daher noch ein zweites Glied hinzukommen, um das christliche Ehegesetz nach seiner zweiten Entwickelungsphase darzustellen. Wenn es der erste Vordersatz allein mit der Gesinnung und der eigenschaftlichen, aus ehebrecherischer Gesinnung stammenden Handlung zu thun hat, so bezieht sich der zweite auf das vollendete Werk, die Vollziehung dieser Gesinnung in dem adäquaten Werke der Wiedervermählung. Schon wegen dieses engen und wahren Zusammenhanges ist eine Trennung des *ἀπολῦσαι* von dem *γαμῆσαι* undenkbar. Bei einer Steigerung des Inhaltes ist keine Trennung der Glieder denkbar, so daß der Sinn dieser wäre: Sowohl der Entlassende als der sich Wiedervermählende (nämlich ohne Entlassung) begeht einen Ehebruch, oder er begeht sowohl durch die Entlassung, als durch die Wiedervermählung, oder entweder durch die Entlassung oder die Wiedervermählung einen Ehebruch. Sieht man aber auf die Verbindung beider Vordersätze, so ist der erste die Ursache vom zweiten, welche beide, dem letzten Satze: *καὶ ὃς ἀπολελυμένην γαμήσῃ, μοιχᾶται*, gleichgebildet, heißen müßten: *ὃς ἂν τῆς γυναικὸς κατὰ πᾶσαν αἰτίαν παρεκτὸς λόγου πορνείας ἀπολελυμένης ἄλλην γαμήσῃ, μοιχᾶται*, d. h. wer nach der Entlassung seiner ersten Frau eine zweite ehelicht, bricht die Ehe. Hier hat die Apposition nur einen Sinn bei *ἀπολύειν*; denn das ehebefleckende Betragen war die Bewegursache der Entlassung, und die Entlassung bezweckte erst die Wiedervermählung, so daß die *πορνεία* hier durchaus nicht stehen kann.

Das christliche Ehegesetz kann nicht anders ausgedrückt werden, als dadurch, daß *ἀπολῦσαι* **und** *γαμῆσαι* **verbunden** auf *μοιχᾶται* bezogen werden. Hier aber kommt uns eine Einwendung entgegen, nämlich die, daß die Juden eine doppelte Frage stellen, erstens hinsichtlich der Entlassung aus jeglichem Grunde, und zweitens ob man nach der Entlassung der ersten Gattin eine zweite nehmen dürfe*). Jedoch übersieht man dabei, daß mit keinem Worte eine doppelte Anfrage angedeutet ist. Die Pharisäer fragten nur, ob es erlaubt sei, die Frau um jeder Ursache willen zu entlassen. Christus konnte also auch keine doppelte Frage beantworten, schon aus dem Grunde, weil die Antwort Christi nur ein vollendetes Ganzes enthält, und weil Niemand zwei Fragen zusammen beantworten kann, wenn nicht eine Abfolgerung und Abhängigkeit derselben Statt hat. Die zweite Frage, ob nach der Entlassung die Ehe gelöst sei, konnte ihnen gar nicht in den Sinn kommen, weil eine solche Frage selbst die Kenntniß und Annahme der absoluten Unauflösbarkeit der Ehe voraussetzt. Ihre Frage drehte sich nur und konnte sich nur drehen um das Erlaubtsein der Entlassung, die sie sich in allen Fällen als absolute Trennung der Ehe dachten. Zweitens ist es unrichtig, diese Frage den Pharisäern in den Mund zu legen, da nach Marcus 10, 10. die Jünger zu Hause den Herrn fragten und der Herr ihnen, nicht den Pharisäern, dieses Ehegesetz vortrug.

Da der zweite Vordersatz aus einer Anfrage entspringt,

---

*) Cornel. a Lapide in Matth. 19, 9. Pharisaei duas quaestiones tacite proposuerant Christo. Prima erat, an quacumque ex causa liceret uxorem dimittere? Secunda, an dimissa uxore per libellum repudii solutum esset matrimonium et posset aliud iniri? Ideo enim dimittebant suam, ut ducerent aliam. — Sustulit enim cum libello repudii etiam polygamiam sive pluralitatem uxorum olim licitam. Itaque hic repetendum est τὸ quicunque hoc modo: quicunque dimiserit uxorem nisi ob fornicationem, et quicunque aliam duxerit, moechatur.

so könnte man die Behauptung aufstellen, daß er unnütz sei. In Bezug auf die Frage der Pharisäer ist er allerdings unnütz; denn der Herr gab ihnen eine vollständige Antwort, da er sprach (Matth. 19, 8.): Wegen euerer Hartherzigkeit gestattete euch Moses, euere Frauen zu entlassen; am Anfange aber war es nicht so. Dieser zweite Vordersatz ist aber nothwendig, um das christliche Ehegesetz auszudrücken; denn die negative Seite besteht aus zwei Factoren, aus dem Entlassen und aus der Wiedervermählung. Daher ergänzt der zweite Vordersatz den ersten. Cornelius a Lapide, welcher hierin ein Verbot der Polygamie sieht, widerspricht sich selbst, weil nach der Entlassung der früheren Frau nicht nothwendig eine Polygamie eintritt, wenn eine andere genommen wird, oder man müßte annehmen, daß er die erste nicht entlasse und eine andere dazu nehme, was aber zunächst nicht Gegenstand der Frage war. Die Polygamie ist nur dann vorhanden, wenn die erste Ehe noch fortbesteht; aber gerade um dieses Fortbestehen handelt es sich. Zudem wäre diese Polygamie eine successive und uneigentliche. Dieses Verbot ergibt sich erst aus der absoluten Indissolubilität der Ehe, so daß hier die Wirkung vor der Ursache angeführt wäre.

Wir haben noch die Einheit der Apposition mit dem Satze: *καὶ ὃς ἀπολελυμένην γαμήσῃ, μοιχᾶται*, darzuthun. Zuerst fragt es sich, welchen Sinn dieser Satz habe. Er sagt nicht aus, daß die Entlassene, welche sich verehelicht, sondern der eine Entlassene Ehelichende einen Ehebruch begehe, obschon das Erstere nahe gelegen wäre, zumal nach der Erklärung, wonach *μοιχᾶσθαι αὐτὴν ποιεῖ*, die Veranlassung zum Ehebruche ausdrücken soll. Unserer Anschauungsweise liegt dieses allerdings nahe; aber nach den Sitten der damaligen Zeit hatte der Mann ein größeres Recht, als die Frau. In der Vorzeit war das Frauengeschlecht ganz unter die väterliche Gewalt gestellt, so daß der Vater seine Tochter verehelichte. Selbst der h. Paulus sagt nach (I. Cor. 7, 38.): „Wer seine Jungfrau verheirathet, thut

wohl; wer sie aber nicht verheirathet, thut besser;" gleich als ginge die Ehe von dem Vater aus. Auf dieselbe Weise ziemte es sich für ein Weib nicht, selbst zu freien, obwohl hinsichtlich des Bandes beide Gatten gleichgestellt waren.

Daraus ersehen wir, daß der Satz ohne Aenderung des Sinnes auch heißen könnte: Und die entlassene Frau, welche sich wieder verheirathet, begeht einen Ehebruch. Jedoch sind wir noch im Zweifel, welchen Zweck der ganze Satz überhaupt habe. Allerdings folgt aus der Gegenseitigkeit der Ehe, daß, wenn der sich wiedervermählende Mann einen Ehebruch begeht, auch die entlassene Frau durch die Wiedervermählung einen Ehebruch begehe. Gerade darum, weil man nach den Ansichten der vorchristlichen Zeit dem Manne ein größeres Recht zugestand als der Frau, war ein Satz nothwendig, welcher wenigstens hinsichtlich des Ehebandes das gleiche Recht der Frau zusprach, wenn auch jene Sitte, daß sie nicht selbst freite, noch fortbestand.

Ist nun dieses die Absicht und der Sinn dieses Satzes, so bestimmt es sich sehr leicht, ob die Apposition auch hier Anwendung finde. Es bestehen darüber zwei abweichende Ansichten. Nach der ersteren wäre es Willkühr, die Apposition hierher zu beziehen. Die zweite, gerade entgegengesetzte Ansicht, welche Maldonat *) nach dem h. Hieronymus vertheidigt, besteht darin, daß Christus von der wegen Ehebruches entlassenen Frau redete, da er, wenn er gesagt hätte: Wenn die Entlassene sich ehelicht, so bricht sie die Ehe,

*) In Matth. 19, 9. Illud etiam, quod Hieronymus observavit, hanc sententiam magnopere confirmat, quod Christus non dixerit: si dimissa nupserit, moechatur, sed qui dimissam duxerit, moechatur. Cuius rei non alia potuit esse causa, quam quod Christus de uxore etiam propter fornicationem dimissa loqueretur, de qua, quia iam adultera erat, noluit dicere: moechatur, quia nihil novi dixisset, sed dixit, fore, ut quicunque eam duceret, moecharetur, ut significaret, nec dimissae licere alteri viro nubere, neque alteri viro, uxorem eam ducere.

nichts Neues gesagt hätte, da sie ohnehin eine Ehebrecherin ist. Maldonat will also hier allein die Apposition gesetzt und alle anderen Gründe ausgeschlossen wissen, so daß der Sinn dieser ist: Die Ehebrecherin, welche entlassen wurde, darf sich nicht mehr ehelichen. Dagegen ist aber zu bemerken, daß der Zweck dieses Satzes ganz irrig angegeben ist. Wäre diese Erklärung die richtige, so handelte es sich nur darum, dem üblen Ausdrucke: die Ehebrecherin bricht die Ehe, zu entgehen; der Sache nach wäre nichts Neues gesagt. Sodann handelt es sich gerade darum, ob die entlassene Ehebrecherin noch Ehebrecherin ist, wenn sie sich verehelicht, oder ob die frühere Ehe noch fortbesteht. Jenes Moment, daß sie wegen des Ehebruches entlassen wurde, ist das subjektive; aber das Recht der Wiedervermählung ist auf keine Weise von dem subjektiven Momente abhängig. Daher wurden hier das subjektive und objektive Moment identifizirt.

Die Apposition läßt sich hier nicht hinweg denken, jedoch darf man nicht übersehen, daß dieser Satz die Entlassungsgründe in sich schließt, und daß diese in demselben Zusammenhange, wie im ersten Vordersatze, begriffen werden sollen. Dieser Vordersatz enthält aber keine reale, sondern eine ideale Entgegensetzung der Gründe; denn der Sinn ist nicht der, daß man aus anderen Gründen als dem des Ehebruches die Frau entlassen dürfe, sondern nur dieser: Wer aus irgend einem Grunde nebst dem Grunde des Ehebruches oder der Hurerei seine Frau entläßt, handelt gegen sie ehebrecherisch. Da man die Gründe der Entlassung nicht ausschließen kann, so ist es Willkühr, entweder nur die *πορνεία* auszuschließen oder einzuschließen, oder nur die andern Gründe einzuschließen. Die Wahrheit des Satzes bleibt unangetastet; denn der Satz: Und wer eine aus irgend einem Grunde bis auf den der Hurerei Entlassene ehelicht bricht die Ehe, ist vollkommen wahr.

Wir haben uns dem Punkte genähert, wo alle Stellen,

welche von der christlichen Ehe sprechen, in ihrer Uebereinstimmung hinsichtlich der Apposition betrachtet werden müssen. Am vollständigsten ist das christliche Ehegesetz Matth. 19, 9. ausgesprochen, soferne man auf die Apposition sieht, welche in allen anderen Stellen fehlt. Dieser Umstand veranlaßte ein doppeltes Verfahren, indem man entweder Matth. 5, 32. und 19, 9. zu Grunde legte, und alle anderen Stellen nach diesen bestimmte, oder indem man diese Stellen, welche keine Apposition enthalten, zum Maßstabe für die übrigen Stellen nahm.

Die Vertheidiger der relativen Ehetrennung gingen nämlich von der Ansicht aus, daß, wenn die Stellen bei Matthäus dunkel seien, sie nach den Stellen, welche keine Apposition enthalten, erklärt werden sollen *). Die Anhänger der absoluten Ehetrennung behaupteten das Gegentheil.

---

*) Mald. in Matth. 19, 9. Fingamus, Matthaeum evangelium non scripsisse, profecto ex verbis Marci et Lucae alium sensum elicere non possumus, quam nunquam licere marito, quocumque de causa uxorem dimisisset, alteram ducere, nunquam licere uxori, quacunque de causa dimissa esset, alteri licere; nec ullus dubitationi locus esset. Nunc Matthaeus scripsit, sed scripsit obscure, ita ut de eius sensu atque interpretatione inter nos et haereticos disceptetur; quis non intelligit, hominis esse prudentis, Matthaei obscurum locum ex Marci et Lucae perspicuis verbis interpretari? Scripsit post Matthaeum, ut creditur, Marcus et Lucas; credibile profecto est, eos, quod obscure Matthaeus dixerat, perspicere et sine ulla ambiguitati dicere voluisse; dixerunt autem, nunquam viro, dimissa uxore, alteram ducere licere. Hoc igitur tenendum, quod sine ambiguitate et quasi interpretationis loco dictum est; Matthaei autem testimonium ex aliorum Evangelistarum explicatione intelligendum. Contra facere, quemadmodum haeretici faciunt, aut nullius aut perversi et discreti iudicii est. Scripsit etiam post Matthaeum D. Paulus epistolam ad Romanos et ad Corinthios. In utraque hanc quaestionem tractat; nunquam adhibet exceptionem.

„Nur die Stellen bei Matth. V. und XIX.", wie Zenger sagt*), „welche doch vor und seit den Zeiten des h. Augustin den Religions-Lehrern die dunkelsten zu sein geschienen haben, sind den Vertheidigern der Unauflösbarkeit der Ehe die klarsten, die zum Beweise am meisten geeigneten, weil sie nebst der Regel auch die Ausnahme ausdrücken. Aber eben diese letztern Stellen sind ihnen doch wieder nur in so ferne klar, als sie durch die darin enthaltene Ausnahme eine Lücke zur gänzlichen Scheidung offen zu lassen scheinen; sie finden aber in der Ausnahme selbst sogleich wieder eine bedeutende Dunkelheit, weil sie nur eine einzige Ursache zur gänzlichen Scheidung zuzulassen scheint. Denn eine einzige Ursache zur Scheidung, nämlich gerade der Ehebruch, war diesen Gelehrten, welche nicht den christlichen Ehebrechern allein, sondern auch andern bedrängten christlichen Eheleuten das Wort reden wollten, zu wenig. Man mußte sich daher Mühe geben, in den Worten Jesu selbst mehre Ursachen zur gänzlichen Scheidung aufzufinden. Man behauptete daher, Christus habe in den Stellen bei Matthäus nicht den Ehebruch allein als eine Scheidungsursache angeben wollen, sondern ihn nur als ein exempli gratia, als ein großes Beispiel angeführt, und er habe dadurch zu verstehen geben wollen, daß zwar der Ehebruch die erste und wichtigste Ursache zur gänzlichen Ehescheidung sei, indem selber dem Wesen der Ehe am meisten entgegen ist; daß aber die Scheidung auch noch aus andern wichtigen Ursachen geschehen könne."

Beiderlei Erklärungen gründen sich auf ein vorgängiges Prinzip, nämlich auf die Annahme der absoluten und relativen Ehetrennung, und zweitens auf ein wissenschaftliches, daß nämlich die dunkeln Stellen von den klaren Licht empfangen sollen, und daß bei Matthäus das Ehegesetz vollständig, an den übrigen Stellen aber unvollständig dargestellt sei. Hier handelt es sich einstweilen um die Feststel-

*) In der angeführten Schrift, S. 26.

lung der wissenschaftlichen Prinzipien, und so begegnet uns zuerst der erste Satz, daß die dunkeln Stellen nach den klaren erörtert und durch sie erhellet werden müssen. Dieses Prinzip ist ein unbestrittenes, ein von Allen anerkanntes, und bei der Interpretation zu Grunde gelegtes. Nun kommt es aber darauf an, ob man bei Matth. 5, 32. und 19, 9. eine Dunkelheit anerkennt. Geschieht dieses, so ist der Gegner schon widerlegt; nimmt er aber hier keine Dunkelheiten an, so kann man nicht mehr auf diesen Grundsatz fußen, sondern man muß andere Prinzipien zu Rathe ziehen.

Wenn man sich auf Matth. 5, 32. und 19, 9. beruft, und von diesen Stellen aus die übrigen dahin erklärt, daß die einen vollständig, die andern unvollständig das christliche Ehegesetz enthalten, so ist man zur Annahme gezwungen, daß in den einen Stellen ein wesentlicher Theil von dem christlichen Ehegesetze fehle. Denn da die christliche Ehe absolut unauflösbar, so hätte man den Fall, in welchem eine Trennung zulässig ist, nicht übergehen dürfen, wenn er wirklich so zu fassen ist; aber dadurch würde selbst das christliche Ehegesetz erschüttert, und Christus hätte kein vollkommenes Gesetz gegeben. Jede Ausnahme vernichtet das christliche Ehegesetz und raubt der Ehe ihren vollständigen Charakter.

Wenn man aber trotz dem, daß man sich keine Exception bei einer christlichen Ehe denken kann, darauf besteht, daß Marcus und Lucas und Paulus das Ehegesetz nicht vollkommen angeben, so fällt alle Schuld auf die heiligen, vom Geiste Gottes geleiteten Verfasser; denn sie haben geirrt, und das wesenhaft Christliche durch Hinweglassung verstümmelt. Man ist gezwungen, die übrigen Stellen, in denen die Exception nicht vorkommt, geradezu zu verwerfen und die heil. Verfasser für Betrüger zu erklären; oder man hat anzunehmen, daß sie nur Unwesentliches übergangen haben. Eben so verkehrt ist die Ansicht von Gratz, Christus habe die Exceptionsformel gar nicht gesprochen, Matthäus aber hinzugesetzt, um die Judenchristen zu beunruhigen, indem sie

ihre Frauen, welche schon vor der Ehe sich fleischlich vergangen hätten, wie ehedem im Judenthume, so auch im Christenthume zu entlassen das Recht hätten. Diese durch nichts begründete Ansicht macht einen heiligen Verfasser zu einem Interpolator, wie die vorhin angeführte die übrigen zu Verstümmlern an der Lehre Christi, Ansichten, welche weder wissenschaftlich sind, noch dem christlichen Geiste entsprechen.

Um diesen Widersprüchen zu entgehen, hat man nur die Annahme übrig, daß alle diese Stellen das ganze Ehegesetz enthalten, und daß die Apposition, weil sie kein wesentliches Element des christlichen Ehegesetzes enthält, hinweggelassen werden konnte. Solche unwesentliche Zusätze konnten aber die heil. Autoren hinweglassen, weil sie nur den Judenchristen ohne nähere Erklärung verständlich waren. Es ist immerhin anzunehmen, daß Christus diese Apposition gesprochen, weil kein Apostel sich einfallen lassen konnte, eine unwahre Thatsache zu berichten; daß aber die übrigen Apostel sie hinweglassen konnten, ohne dem Ganzen Eintrag zu thun, und hinwegließen, weil sie es für ihren Zweck als angemessen erkannten. Von unserem Gesichtspunkte aus, wonach die Apposition als eine unwesentliche Zuthat erscheint, kann sie auch bei allen übrigen Stellen hinzugedacht und hinzugesetzt werden, ohne daß sich der Sinn im mindesten änderte. Die Anhänger der relativen Ehetrennung können und müssen sich diese Consequenz gefallen lassen; aber damit verzichten sie zugleich auf den formalen Grundsatz, daß alle dunkeln Stellen durch deutliche erklärt werden sollen.

Indessen finden sich hier getheilte Ansichten. Zu I. Cor. 7, 11. nimmt Estius die Apposition im Sinne der relativen Ehetrennungen; Zenger*) sondert die Stellen bei Matth. 5, 32. und 19, 9. von den übrigen ab und sagt: „Die beiden Stellen bei Matthäus müssen nicht nothwendig wegen dem Ausdrucke: nisi ob fornicationem, und excepta forni-

*) J. a. W. S. 74.

cationis causa, als Vorschriften für Christen angesehen werden. Sie können, was sie auch sind, als Antwort auf die Frage, als eine Zurechtweisung der gar zu lockeren hillelischen Auslegung des hervath dabbar, als eine Auslegung des eigentlichen Sinnes der blos mosaischen, nicht göttlichen Ehescheidungs-Lizenz, und was sie über diese Zurechtweisung und Auslegung enthalten, kann als eine allmählige Vorbereitung zur Wiederherstellung des ursprünglichen Ehegesetzes, welches der Schöpfer vom Anbeginn gegeben hatte, angesehen werden. Auf diese Weise wird man immer in diesen beiden Stellen einen Sinn finden, welcher mit den bei Markus und Lukas allgemein ausgesprochenen Stellen harmonirt. Denn nach dieser Voraussetzung hat Jesus den damals lebenden Juden nicht alle Scheidung verbieten, sondern sie nur auf die einzige Ursache der Unzucht nach der strengeren Auslegung des hervath dabbar einschränken wollen. Es wurde aber dabei den entlassenen Weibern das Heirathen schon allgemein verboten, und dadurch der mosaische Ausdruck: Sie ist abscheulich geworden vor dem Herrn, erklärt. Nun war also nur noch übrig, auch den entlassenden Männern das Heirathen zu verbieten. Dies geschah in dem Vortrage an die Jünger zu Hause, und in der Stelle bei Lukas."

Um die von der Ehe handelnden Stellen nun in ihrer Zusammengehörigkeit darzulegen, so müssen die Stellen bei Matth. 5, 32. und 19, 9. von den übrigen abgesondert werden. Die zwei Stellen bei Matthäus sprechen offenbar von einer zweimaligen Verkündigung des christlichen Ehegesetzes. Beide können nicht als Eine Handlung betrachtet werden, da die veranlassenden Umstände andere sind. Denn angenommen, Matthäus habe die zu verschiedenen Zeiten gehaltenen Reden des Herrn zusammengedrängt und in einem realen, nicht historischen Zusammenhange verbunden, so erscheint gerade darum die nochmalige Erwähnung der Ehe in Kap. 19. auf keine Weise zulässig. Die übrigen Stellen bei Markus 10, 2—12. und Lukas 16, 18. müssen entweder mit denen bei Matth. 5. und 19. zusammenfallen, oder neue

Fälle sein. Was Markus betrifft, so stimmt die Veranlassung und der ganze Verlauf augenfällig mit Matth. 19, 2—10. überein, und es ist sonach keine dritte Verkündung des Ehegesetzes enthalten. Bei Luk. 16, 18. weisen die Umstände nicht so genau den Zusammenhang mit Matthäus nach, und es scheint ein dritter Fall nicht unmöglich zu sein. Aber die vorhergehenden Worte V. 17.: „Es ist leichter, daß Himmel und Erde vergehen, als daß vom Gesetze Ein Strichlein hinwegfällt," weisen auf Matth. 5, 18., und die Worte V. 16. auf Matth. 11, 12. 13. zurück. Daraus ergibt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit, daß die Stelle bei Luk. 16, 18. mit Matth. 5, 32. identisch sei. Denn auch hier dienen die speziellen Fälle nur zur Erläuterung des Hauptgedankens, daß er nicht gekommen sei, das Gesetz aufzuheben, sondern zu erfüllen. Daraus ergibt sich, daß Christus nur zweimal sein Ehegesetz vortrug.

Wir wollen daher von den andern Stellen zunächst absehen, und Matth. 19, 9. und Mark. 10, 12. in Betracht ziehen. Hier ergibt sich eine Differenz in den beiden Berichten, indem nach Markus der Herr erst zu Hause seinen Jüngern das Ehegesetz verkündete, während er nach Matthäus sein Ehegesetz ohne nähere Ortsangabe unmittelbar nach der Antwort auf die Frage der Pharisäer anschließt, und die Jünger über die Strenge des christlichen Ehegesetzes verwundert sprachen: „Wenn die Sache des Mannes mit dem Weibe sich so verhält, so ist es nicht gut, zu heirathen." Da es Grundsatz sein muß, die Evangelisten in Uebereinstimmung aufzufassen, weil sie sich nicht widersprechen können, so steht so viel fest, daß Christus seinen Jüngern zu Hause seine Lehre über die christliche Ehe vortrug; es ist aber ungewiß, ob er auch vorher schon außer dem Hause nach Markus und Matthäus seine Lehre vortrug.

Auf einen zweimaligen Vortrag seiner Lehre scheint hinzudeuten Mark. 10, 10: *καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ πάλιν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ περὶ τοῦ αὐτοῦ ἐπηρώτησαν αὐτόν.* Aber *πάλιν* = iterum, bezieht sich zunächst auf die Anfrage, daß

eine nochmalige Frage gestellt wurde, nicht aber, daß die Jünger eine zweite Frage stellten; *περὶ τοῦ αὐτοῦ* bezieht sich auf die Frage: Ist es erlaubt, seine Frau zu entlassen? Dazu aber fragten sie ihn noch, wie aus der Antwort hervorgeht, insbesondere, ob es einem Christen erlaubt sei, seine Frau nach der Weise der Juden zu entlassen. Der Sinn ist also der: Die erste Frage legten ihm die Pharisäer, die zweite die Jünger vor, beide aber hinsichtlich der Entlassung der Frau, jene bezüglich der Juden, diese bezüglich der Christen. Es kann aber offenbar der Sinn nicht der sein, daß die Jünger ihn zweimal fragten; denn da Markus *πάλιν* gebraucht und früher nur von der Frage der Pharisäer spricht, so gibt er zu verstehen, daß hier *πάλιν* die Bedeutung von sodann, noch, wie Joh. 4, 54. hat. Diese Stelle bei Markus entscheidet also, daß Christus nur einmal und zwar auf die Anfrage und in der Gegenwart der Jünger seine Lehre vortrug. Daher sind Matth. 19, 9. und Mark. 10, 11. 12. identisch. Daran schließt sich die Verwunderung der Jünger Matth. 19, 10.

Diesen Ansichten widersprechend, sagt Zenger (S. 60 seiner ang. Sch.): „Was Jesus seinen Jüngern allein über die Ehescheidung vorgetragen hatte, war sein Gesetz. Was er in Gegenwart und als Antwort auf die Frage der Pharisäer gesprochen hatte, war Erklärung des hervath dabbar; war Zurechtweisung der schon so sehr verbreiteten all zu losen Auslegung des hervath dabbar; war über das ein Wink, daß er die Ehe durchaus wieder auf ihre ursprüngliche Unauflösbarkeit, welche sie nur eine Zeit lang wegen der Hartherzigkeit des jüdischen Volkes verloren hatte, zurückführen wolle. — Wir sind die fragenden Jünger; und finden unsere Antwort zu Hause, in dem allgemeinen Ausspruche Jesu bei Markus, wo zwar nicht das Scheiden, wohl aber das Heirathen der Geschiedenen ohne Ausnahme und Einschränkung verboten wird." Um die Apposition nicht in das christliche Ehegesetz hineindenken zu dürfen, wird zu diesem Mittel gegriffen. Aber man fällt in einen neuen

Widerspruch; denn hätte Christus Matth. 19, 9. und 5, 32. das jüdische Ehegesetz nur im strengsten Sinne erklärt, so hätte er nicht die Wiedervermählung verbieten können; denn gerade in dieser absoluten Indissolubilität besteht das Charakteristische der christlichen Ehe. Entweder hätte Christus also späterhin nichts Neues ausgesprochen, oder es ist anzunehmen, daß hier Christus sein Gesetz vortrug. Trug er aber sein Gesetz vor, so trug er es, wie Markus berichtet, nicht vor den Pharisäern, sondern vor den Jüngern vor.

Auch Werner faßt den Zusammenhang von Matth. 19, 9. und Mark. 10, 10. irrig auf, um darzuthun, daß hier die Exception nicht stehen könne, indem er sagt*): „Daß die Exception μὴ ἐπὶ πορνείᾳ nicht hier (Mark. 10.) aufgenommen ist, darf uns nicht befremden, weil eben die Anfrage nicht in Betreff der Exception, sondern rücksichtlich des in dieser Zeitepoche unter dem jüdischen Volke ebenfalls schon vorgekommenen Falles geschah, — daß nämlich Salome und Herodias sich eigenmächtig trennten —, so daß die Stelle Marci nicht mehr und nicht weniger besagen will, als: Gleichwie es den Männern nicht erlaubt ist, ihre Ehefrauen zu entlassen, und andere zu heirathen, so auch gleichmäßig den Frauen nicht.“ Mark. 10, 11. 12. und Matth. 19, 9. sind nach der Veranlassung und Entwickelung ganz identisch. Eben so unrichtig ist es, daß nur das wechselseitige Verbot der Entlassung und Wiedervermählung hier berücksichtigt ist; denn auch bei Matth. 19. ist das christliche Ehegesetz in derselben Weise und nach demselben Umfange ausgesprochen. Nur darin findet eine unwesentliche Abweichung Statt, daß bei Mark. 10, 12. von dem Weibe dasselbe, wie von dem Manne gesagt wird. Wie kann aber Mark. 10, 10—1. von der mosaischen, Matth. 19, 9. von der christlichen Ehe sprechen, wenn beide dem Inhalte nach identisch sind? Ueberdies ist es eine durch nichts begründete Behauptung, daß die Apostel hinsichtlich der eigenmächtigen Entlassung der Frauen

*) Zeitschrift von Seitz, S. 144.

fragten, eine Behauptung, welche ganz dem, was Markus 10, 10. (de eodem) sagt, widerspricht. Alle diese Gründe reichen nicht hin, um zu beweisen, daß bei Mark. 10, 11. 12. die Appositian nicht stehen könne.

Wir gehen zu Luk. 16, 18. über. Von dieser Stelle wurde bewiesen, daß sie mit Matth. 5, 32. höchst wahrscheinlich zusammenfalle, und daß der Zusammenhang der gewöhnlich angegebene sei. „Jesus stellte die Ehe," sagt Zenger (S. 71.), „als ein Beispiel auf, daß von dem Gesetze kein Pünktchen unerfüllt bleiben soll. Er wollte dadurch sagen, daß durch die Ehe Mann und Weib wieder so innig, so enge und so unzertrennlich mit einander verbunden werden sollen, wie sie es vom Anbeginne bei der ersten Gründung der Ehe durch den Schöpfer waren. So wird das alte Ehegesetz, von welchem die Scheidungs-Lizenz des Moses nur eine temporäre Abweichung war, im Reiche Jesu bis auf's Pünktchen erfüllet, und kann zum Beispiele dienen, wie genau Jesus in seinem Reiche auch die übrigen, eben so alten und auch jüngeren Sittengesetze erfüllet wissen wollte. Das Einschiebsel „nisi ob fornicationem" hat also in der Stelle bei Lukas gar keinen Platz, weil alsdann nicht das alte, ursprüngliche Ehegesetz, sondern die neuere Scheidungsbewilligung des Moses, ausgedrückt würde. Nur allein wenn die Worte beim heil. Lukas allgemein, und ohne Ausnahme genommen werden, drücken sie das aus, was das Ehegesetz vom Anbeginne enthält, nämlich eine solche Vereinigung des Mannes mit dem Weibe, daß neben ihr keine gleichzeitige Vereinigung mit einem anderen Manne oder Weibe bestehen kann."

Der Zusammenhang, welcher richtig angegeben ist, schließt allerdings jede absolute Exception aus. Die relative Exception ist aber aus dem Zusammenhange eben so wenig, als Matth. 5, 32. und 19, 9. zu rechtfertigen. Anders aber verhält es sich, wenn die volle Apposition: aus jedem Grunde bis auf den der Hurerei, in ihrer inclusiven Fassung hinzugesetzt wird; denn hier kann sie ohne die ge-

ringste Alteration des Sinnes stehen. Sie konnte aber fehlen, weil sie kein wesentliches Merkmal der christlichen Ehe enthält.

Während Zenger in dieser Stelle keine Exception zuläßt, um das christliche Ehegesetz als ausnahmslos zu bezeichnen, liegt es im Interesse Werner's, hier die Exception auszuschließen, um das gerade Gegentheil darzuthun, daß nämlich die Exception nicht stehe, weil das christliche Ehegesetz nicht vollkommen, sondern nur im Allgemeinen vorgetragen wurde. Er sagt*): „Daß bei der gewöhnlichen Auffassung Christus nicht mehr und nicht weniger lehrt, als: während im alten Gottesreiche die Auflösung von Ehen zwischen Juden und Juden wegen verschiedener Gründe in Anbetracht der Herzenshärtigkeit noch gestattet war, wird diese Unvollkommenheit im neuen Gottesreiche hinwegfallen." Allein, wenn dieses der Fall ist, so trug Christus sein Ehegesetz vollständig vor. Man sieht also nicht ein, was es heißen solle, daß Christus nicht mehr und nicht weniger als diese absolute Unauflösbarkeit lehrt, da er damit Alles aussprach. Aber auch die zweite Erklärung ist widersprechend. Sie heißt: „Wollte man aber der Erklärung Kistemacker's nicht beitreten, so bliebe wohl nichts anders übrig, als V. 18. mit V. 17. in Verbindung zu bringen. Christus würde dann durch V. 18. zeigen wollen, daß ungeachtet das Gesetz nur für eine bestimmte Zeit (ἕως Ἰωάννου) unbedingte Geltung habe, doch derjenige, welcher sich auch nur über den kleinsten Punkt desselben hinaussetzen würde, ohne dazu durch die Aufnahme in das neue Gottesreich ermächtigt zu sein, des Treubruches an dem, mit Gott geschlossenen, für ihn aber noch nicht aufgehobenen Bunde sich schuldig machen würde, gleichwie der Ehemann, der auf sein bloßes Gutdünken hin seine Frau wegschickt und eine andere heirathet, ein Ehebrecher ist. Daß bei einer solchen Beziehung des V. 18. auf VI. jener durch-

*) Apolog. Schreiben, S. 43.

aus nicht als Beweis für die unbedingte Unauflöslichkeit des Ehebandes verwendet werden könne, ist eben so klar, als daß V. 18. eben durch den Context nothwendig die angegebene Restriktion erhalte. In unserem Falle trägt dann Christus keinen speziellen Lehrsatz über ein spezielles Verhältniß vor, der ganze Satz steht dann in einem dienstbaren Verhältnisse zu V. 17. Secundarium autem sequitur naturam primarii.“ Aehnlich lautet die frühere Interpretation*): „Bis Johannes reichen das Gesetz und die Propheten. Von diesem an wird das Evangelium verkündet und das neue Gottesreich gestiftet werden. Aber (δὲ) vom Gesetze (Moses) wird dessen ungeachtet nicht der geringste Theil verloren gehen, weil das Alte Testament auch in dem neugestifteten Gottesreiche als göttlichen Ursprungs anerkannt, geachtet, und sorgfältig und unverletzt aufbehalten werden wird. Nach dieser Erklärung steht der V. 18. keineswegs in irgend einem innern Zusammenhange mit den beiden vorhergehenden.“ Die neue Erklärung schließt ihn aber mit „gleichwie“ an V. 17. und 16. an.

Dem Sinne dieser Stelle ganz entgegen ist die Erklärung: Das Alte Testament wird im Neuen Testament sorgfältig und unverletzt aufbehalten. Denn dieses wäre nur der Fall, wenn das Alte Testament ganz stehen geblieben und nur vervollkommnet worden wäre. Zudem ist hier gar nicht vom Alten Testament, sondern von dem Gesetze die Rede; nicht das Alte Testament wurde vollendet, sondern das Gesetz, welches im Alten Bunde unvollkommen erfüllt wurde, wird im Neuen Bunde erweitert und kraft der Gnade erfüllt. Jener Satz ist an sich irrig und in dieser Stelle gar nicht enthalten; dieser aber sowohl in der vorliegenden Stelle enthalten, als auch an sich wahr. Wenn diese, die alte Erklärung Altes und Neues Testament confundirt, so hält die neue beide dualistisch auseinander; denn „der, welcher sich auch nur über den kleinsten Punkt desselben hinwegsetzen

---

*) Zeitschrift von Seitz, S. 160.

würde, ohne dazu durch die Aufnahme in das neue Gottesreich ermächtigt zu sein, machte sich an dem Alten Testament eines Treubruches schuldig." Die Aufnahme in das neue Gottesreich berechtigt nicht, sich über das Gesetz hinwegzusetzen, aber weil es hier ganz und vollkommen erfüllt werden muß. Nur das Accessorium zu dem Gesetze, wie das Ceremonialgesetz, fällt hinweg; aber an dessen Stelle tritt gleichfalls etwas Vollkommenes und Vollendetes.

Zudem spricht Christus V. 16. ganz allein von dem neuen Bunde, erläutert diesen Fortschritt V. 17., welcher ganz Matth. 5, 18. entspricht, im Allgemeinen und V. 18. durch einen speziellen Fall, nämlich durch die Ehe. Daher besteht zwischen V. 16. und 17. mit V. 18. kein Verhältniß der Aehnlichkeit (gleichwie), oder des Gleichnisses, sondern der Spezialisirung, in dem Sinne: Die Ehe wird also, um ein Beispiel anzuführen, im Neuen Bunde trotz der Herzenshärte vollkommen unauflösbar sein, und dadurch über das Alte Testament, welches eine vollkommene Ehetrennung in Folge der Sünde gestattete, erhaben sein. Aber auch selbst dann, wenn man V. 18. nur gleichnißweise faßt, liegt das christliche Ehegesetz darin; denn der sich Wiedervermählende bei Lebzeiten seiner ersten entlassenen Frau ist nur nach dem christlichen, nicht aber nach dem mosaischen Gesetze ein Ehebrecher. Da durchaus nur von dem neuen Bunde die Rede ist, so stimmt auch V. 18. mit V. 16. und 17. vollkommen überein, und eine Exception kann man sich nur denken, wenn man den Alten und Neuen Bund identifizirt; oder man muß jeglichen Zusammenhang läugnen und den Evangelisten zu einem geschmacklosen Compilator machen *).

Es übrigen noch die Stellen bei Paul. Röm. 7, 2—4. und I. Cor. 7, 10—12. Zu der ersten Stelle bemerkt Wer-

*) Nur eine gedankenlose Exegese kann sagen, was de Wette behauptet, (Exeg. H. zu d. Stelle): V. 16—18. stehen abgerissen, jeder gemachte Versuch, den Zusammenhang nachzuweisen, ist verunglückt.

ner *): „Die Stelle bei Paulus Röm. 7, 1 ff., auf welche sich auch Manche berufen, um zu beweisen, daß μὴ ἐπὶ τῇ πορνείᾳ bei Matthäus nicht einen Scheidungsgrund anzeigen könne, weil Paulus nur das Ableben des Mannes als den einzigen Fall bezeichne, in welchem man zu einer neuen Ehe schreiten dürfe, kann schon um deswillen kein gültiges Argument liefern, weil Paulus hier gar keine christliche Eheverordnung ausspricht; sondern blos der Umstand, daß bei den Juden die Frau von dem Ehejoche befreit ward, und zu einer neuen Ehe schreiten konnte im Falle des Ablebens ihres Mannes, dazu benützt, um den Judenchristen es deutlich zu machen, daß durch den Tod Christi der alte Bund aufgehoben sei, und ein neuer Bund geschlossen werden konnte."

Der Apostel spricht aber folgende Gedankenentwickelung aus **): „Alle Herrlichkeit des Gesetzes über den Menschen währt überhaupt nicht länger als bis zu dessen Lebensende; wie denn z. B. das Gesetz in Ansehung der Ehe die Gatten nur obligirt und unlösbar an eineinander knüpft, bis der Tod das Band zerreißt, worauf dem überlebenden Theile die Freiheit, und damit die Befugniß zu weiterer Wiederverehelichung zurückfällt. — Mit Recht haben darum die katholischen Dogmatiker von jeher diese Stelle, obwohl sie nicht ex instituto von der Ehe handelt, zum Beweis für die katholische Lehre von der Untrennbarkeit des Ehebandes gebraucht. Paulus kennt hier keine andere Möglichkeit, um vom einmal geschlungenen Bande ledig zu werden, als den Fall des Ablebens des einen Theiles. Wären noch andere Fälle der Lösung und Entledigung denkbar oder gegeben, so würde seine ganze hierauf gebaute Argumentation in Nichts zerfallen." Indem Paulus nicht an Juden, sondern an Juden- und Heidenchristen, welchen letzteren das mosaische Ge-

---

*) Zeitschrift von Seitz, S. 158.

**) Reithmayr in seinem Commentare zu dieser Stelle, S. 315 und 38 Anm.

setz gar nicht bekannt war, schreibt, so kann er das mosaische Gesetz gar nicht im Auge haben. Man kann nicht einwenden, daß die jüdische Frau gleichfalls bis zum Tode des Mannes an ihn ehelich geknüpft war, weil sie selbst den Scheidebrief nicht geben konnte. Denn sie konnte ihn durch die Richter erwirken *), und zweitens dauerte, die Richtigkeit dieses Gebundenseins angenommen, dieses Band selbst nur so lange, als der Gatte sie nicht entließ. Da mit der Entlassung die jüdische Ehe aufgehoben war, so kann hier nur von einer christlichen die Rede sein, weil diese nach dem Apostel bis zum Tode dauert.

Wäre nun der Ehebruch oder die *πορνεία* ein Grund zur Unauflösbarkeit der Ehe, so wäre das ganze Beweisverfahren des Apostels ein irriges. Die Exception *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* in relativer Fassung hebt aber diese Beweiskraft nicht auf, und eben so klar ist es, daß die inclusive Fassung der ganzen Apposition sie umstößt, obwohl sie nur mit *ἀπολύειν* verbunden denkbar ist. Entgegnet man aber, daß die unvollzogene Ehe durch das feierliche Gelübde gelöst werde, so widerspricht dieses dem Apostel nicht; denn wie (Röm. 7, 4.) der Jude, welcher die niedere Gesetzesform durch die Taufe aufhob, nicht mehr dem jüdischen Gesetze unterworfen ist, eben so ist der Gatte, welcher die nur mit dem Willen gesetzte Eheform durch eine höhere aufhob, nicht mehr an das Gesetz der niederen Ehe gebunden. Der Apostel wiederholt denselben Gedanken, indem er I. Cor 7, 39. sagt: „Die Frau ist gebunden an das Gesetz, so lange ihr Mann lebt; entschläft er aber, so ist sie frei; sie mag ehelichen, wen sie will, nur im Herrn."

Noch kommt I. Cor. 7, 10—12. in Betracht. Der Gegensatz, welcher zwischen dem Befehle des Herrn und dem des Apostels steht, spricht sich in dem wesentlichen oder absoluten und in dem unwesentlichen oder disziplinären Gesetze aus. Nun ist es aber gewiß, daß die ungleichen Ehen, wo-

*) Buxt. de sponsal. et divort. P. 1. c. 86.

von Paulus sogleich V. 12—16. spricht, lösbar, also nicht christliche Ehen sind. Folglich sind die Ehen, wo ein Befehl des Herrn vorliegt, also die christlichen, unauflösbar, also daß, wenn irgend ein Grund zu ihrer Lösbarkeit möglich wäre, sie selbst keine christlichen Ehen wären. Folglich läßt sich hier die πορνεία in keinem Falle als absolute Exception einschieben. Hier fallen die grammatisch-philologischen Gründe mit den spekulativen, aus der Sache selbst hervorgehenden zusammen; denn eine christliche Ehe, deren charakteristisches Merkmal die absolute Unauflösbarkeit ist, sich gleichwohl irgenwie lösbar zu denken, ist der größte Widerspruch.

Diese absolute Unauflösbarkeit drückt Christus dadurch aus, daß er erklärt, der sich wiedervermählende Ehetheil begehe, so lange der entlassene lebe, einen Ehebruch. Diese Ehebruchserklärung findet sich in den Stellen bei Matthäus, Markus und Lukas. Daher irrt sich Zenger, wenn er die Stellen bei Matthäus für eine Erklärung des mosaischen Gesetzes ansieht. Er hat aber vollkommen Recht, wenn er bei den übrigen keine absolute Exception zuläßt. Alle Interpretationen, welche eine absolute Exception zulassen, erweisen sich als irrig.

Es ist daher die weitere Frage zu bestimmen, warum gerade bei Matthäus die genannte Exception stehe. Da Marcus Kap. 10, 10—12. ganz mit Matth. 19, 1—10. zusammenfällt, so ist jede Erklärung irrig und nichtig, die aus der Frage oder den Umständen darthun will, hier könne die Exception nicht stehen. Wenn man aber annimmt, hier sei die absolut zu fassende Exception hinweggelassen, so ist das Ehegesetz nicht mehr vollständig, sondern ein wesentlicher Theil ist hinweggelassen; die Schriftstelle selbst ist eine verstümmelte. So viel steht also fest, daß nur Unwesentliches wegbleiben konnte, und daß die Apposition ein solches unwesentliche Element enthalte. Wir müssen uns daher um einen anderen Grund umsehen, warum diese Apposition hinweggelassen wurde, obwohl sie Christus vortrug; denn auf

keinen Fall hätte Matthäus einen nicht vom Herrn selbst gesprochenen und zwar so unverständlichen Zusatz gemacht.

Daß die Apposition sich nur bei Matthäus findet, bei den übrigen heil. Verfassern aber fehlt, ist zugleich ein Wink, daß der Grund hiervon in den Verhältnissen, unter denen sie schrieben, liegen muß. Diese Apposition ist nämlich nur dem verständlich, welcher mit dem mosaischen Gesetze hinsichtlich des Scheidebriefes vollkommen bekannt ist. Denn sie ist, wie schon erwiesen wurde, mit Rücksicht auf עֶרְוַת דָּבָר Deuter. 24, 1. ausgesprochen. Nur die Judenchristen verstanden dieses Gesetz, und bei solchen Gemeinden, die nicht zugleich mit Heidenchristen waren, konnte dieser Zusatz gebraucht werden, ohne das Gesetz näher anzuführen und in Bezug auf das christliche zu erklären. Eine solche Gemeinde war die zu Jerusalem, für welche Matthäus sein Evangelium schrieb. Gehen wir zu Markus über, so setzt er bei seinen Zuhörern nicht die geringste Kenntniß von dem jüdischen Gesetze und den jüdischen Sitten voraus. So mußte er ihnen selbst erklären, was es heiße, mit gemeinen Händen essen. Er konnte ihnen daher die genannte Apposition nicht in ihrer nackten Form vortragen, sondern er konnte nur zwei Wege einschlagen. Entweder führte er sie an, und erklärte zugleich das mosaische Gesetz auf eine bestimmte Weise; oder er ließ sie ganz hinweg, weil sie nicht zum christlichen Ehegesetze gehört und selbst nichts zu dessen Verständnisse beiträgt. Aus demselben Grunde erwähnte er schon V. 2. nichts von *κατὰ πᾶσαν αἰτίαν*; denn das Entlassen überhaupt ist mit dem Entlassen aus jedem Grunde identisch. Was aber von Markus gilt, das hat seine Geltung auch von Lukas und von Paulus; denn alle schrieben an Heidenchristen oder Judenchristen zugleich.

Selbst die Form, in welcher dieses Gesetz vorgetragen ist, entspricht vollkommen jener, worin das mosaische Gesetz vorgetragen ist. Diese lautet, vom Zusammenhange aus Deuter. 24, 1. herausgelöst (Matth. 5, 31.): Wer irgend seine Frau entläßt, der gebe ihr den Scheidebrief. So

sagt auch Christus: „Wer irgend seine Frau entläßt u. s. w. Bis auf den Zusatz: *παρεκτὸς λόγου πορνείας*, konnten alle heil. Autoren dieselbe Form wiedergeben. Dadurch sind sie wissenschaftlich gegen alle Vorwürfe gerechtfertigt.

Die Abweichungen, welche nur die Form betreffen, müssen noch näher betrachtet werden. Die Form schließt sich aber an die drei Momente des Entlassens, der gegenseitigen Verpflichtung der Gattung und der Wiedervermählung an. Diese drei Gesichtspunkte lassen sich hinsichtlich der ausführlichsten Stelle bei Matth. 19, 9. feststellen. An diesen müssen die übrigen Stellen gemessen werden. Lukas 16, 18. stimmt bis auf die Apposition überein; Röm. 7, 2. 3. und I. Cor. 7, 39. schließen die Wiedervermählung bei Lebzeiten des geschiedenen Gatten aus und stimmen daher mit dem dritten Momente überein. Mark. 10, 10—12. hebt die Gegenseitigkeit, Matth. 5, 32. die Entlassung auf besondere Weise hervor.

Indem wir mit dem ersten Momente beginnen, sehen wir, daß Matth. 5, 32. von 19, 9. darin abweicht, daß der zweite Vordersatz fehlt und der Nachsatz *μοιχᾶσθαι αὐτὴν ποιεῖ* lautet. Hierzu lesen wir bei Werner folgende Erklärungen *): „1. daß Christus hier höchst wahrscheinlich unter *ἀπολύειν* das Entlassen, verbunden mit dem vermeintlichen Rechte der Wiedervermählung, verstanden hat, weil der Sprechende sich nach der Vollstellungsweise seiner Zuhörer richten muß; die Juden aber verstanden unter *ἀπολύειν* nicht ein einfaches Entlassen, sondern verbanden damit den Begriff einer völligen Trennung der Ehe; 2. daß *ἄλλην γαμήσῃ* nicht folgt, zeigt an, daß hier Christus den Fall des einfachen Entlassens nicht berücksichtigt, wie XIX. 9.; 3. daß hier nicht *μοιχᾶται*, sondern *μοιχᾶσθαι ποιεῖ* steht, davon mag der Grund darin zu suchen sein, daß hier Christus nur die Härte und Grausamkeit, welche in der Schei-

*) Zeitschrift von Seitz, S. 199 u. 200.

dung liegt, zu Gemüthe führen will, welche (Härte) von dem Gesichtspunkte aus, daß die Frau der größten sittlichen Gefahr überantwortet wird, am meisten veranschaulicht werden konnte; zumal es allen Anschein hat, daß auch bei den Juden die Frau, welche sich nach der Entlassung verheirathete, als eine Unreine, wenn nicht als eine förmliche, doch als eine quasi Ehebrecherin angesehen wurde. Vgl. Deut. XXIV. 3–5. und Jer. III. 1. — An dieser Stelle wollte vielleicht Christus auch darum nicht *μοιχᾶται* setzen, weil er noch nicht den objektiven, wenn ich mich so ausdrücken darf, Gesichtspunkt hervorgehoben hatte, nämlich: daß die Ehe auf einer göttlichen Institution beruhe. Die Stelle V, 32. ist, wie man sieht, noch eine unvollkommene Fassung des christlichen Ehegesetzes und findet ihre Vervollständigung und Begründung erst in der Stelle Kap. XIX., wo Christus von dem Gesichtspunkte ausgeht, daß die Ehegatten nicht durch Menschen verbunden werden, sondern durch Gott; daher auch keine menschliche Gewalt dieses Band zerreißen könne. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, erscheint dann das völlige Trennen des Ehebandes als ein *μοιχᾶσθαι*.

Was den ersten Punkt anlangt, so verstanden die Juden unter dem Entlassen allerdings eine vollständige Ehetrennung, aber nicht an sich, sondern nur in der Wirkung. Irrig ist es, wie gezeigt, hier diesen Sinn damit zu verbinden. Wenn der zweite Satz das einfache Entlassen, d. h. ohne das Recht der Wiedervermählung, enthalten soll, so widerspricht er dem ersten. Was den dritten Punkt anlangt, so liegt in *μοιχᾶσθαι ποιεῖ* auf keine Weise eine Härte zunächst angedeutet. Die Behauptung, daß die entlassene Frau, welche sich verehelichte, als eine quasi Ehebrecherin angesehen wurde, ist unrichtig. Nach dem Gesetze durfte der Mann eine entlassene Gattin, welche sich verehelichte, nicht zum zweiten Male heirathen, „weil sie verunreinigt und abscheulich geworden ist vor dem Herrn" Deuter. 24, 1. Unrein und ehebrecherisch sind nicht identische Begriffe. Sie ist nur in Bezug auf den ersten Mann, nicht an sich unrein. Wäre

sie eine quasi Ehebrecherin, so könnte ihr die Wiederversöhnung nicht verboten sein.

Ferner soll μοιχᾶσθαι ποιεῖ statt μοιχᾶται stehen, weil Christus noch nicht hervorhob, daß die Ehe auf einer göttlichen Institution beruhe. Christus konnte wohl ein Moment vor dem andern hervorheben; aber dabei enthält indirekt das eine das andere. Ganz absehen davon konnte er nicht. Ferner sind μοιχᾶσθαι ποιεῖ und μοιχᾶται nicht wie subjektives und objektives Moment unterschieden. Daher kann die Stelle Matth. 5, 32. nicht eine unvollkommene, sondern nur eine vollkommene Fassung der christlichen Eheordnung sein. Christus konnte nicht halb sein Gesetz vortragen; die absolute Unauflösbarkeit, welche die Grundeigenschaft der christlichen Ehe ist, liegt aber in μοιχᾶσθαι ποιεῖ nach der aufgestellten Interpretation: Er handelt gegen sie ehebrecherisch. Wenn das Entlassen, welchem die ehebrecherische Absicht zu Grunde liegt, schon ehebrecherisch ist, so um so viel mehr die Wiedervermählung.

Daher enthält Matth. 5, 32. das christliche Ehegesetz vollkommen, obwohl nur das Entlassen erwähnt ist. Es fragt sich nur, warum hier Christus nur das Entlassen erwähnte. Der Grund hiervon ergibt sich aus einiger Betrachtung des fünften Kapitels und der übrigen Gebote. Christi Absicht ist es, besonders die scheinbar geringere Werke und die sündhafte Absicht hervorzuheben, im Gegensatze zu Moses, der zunächst nur das äußere Werk verbot. So verbietet Moses den Todschlag (V. 21.), Christus dagegen auch den Zorn und die Aeußerungen des Zornes (V. 22.). Das Gesetz verbietet den Ehebruch (V. 24.), Christus den begierlichen Blick (V. 28.). So setzt Christus überall dem größeren Werke das geringere, welches er verbietet, entgegen. Was konnte nun Christus hinsichtlich der mosaischen Eheordnung hinzufügen? Dieses, daß er den Scheidebrief, wodurch die Frau entlassen und eine neue eingegangen werden konnte, aufhob; er sagt daher: Der handelt gegen sie ehebrecherisch, welcher sie in einer solchen Absicht, wie bei euch,

entläßt. Hätte Christus noch hinzugesetzt: und eine andere heirathet, so wäre der Zweck nicht erreicht worden, da Christus mit dem Prinzipe die Abfolgerung verbot, während umgekehrt das Prinzip noch nicht verboten ist; das Entlassen wäre noch nicht als sündhaft bezeichnet. Daher verbietet Paulus 1. Cor. 7, 10. die Entfernung des Weibes vom Manne. Folglich konnte er hier nicht von der Wiedervermählung, als dem vollbrachten Werke, sprechen. Bei Matth. 19, 9. fiel dagegen diese Rücksicht hinweg, und er verbot eben so die ehebrecherische Entlassung als die Wiedervermählung.

Das zweite Moment liegt in der gegenseitigen Gebundenheit der Gatten. Ergänzt man es, so sind alle Momente der Ehe darin enthalten. Das Christenthum führte eine absolute, über die menschliche Willkühr und Herzenshärte hinausliegende Gebundenheit herbei. Was daher von dem Manne gilt, muß auch von der Frau gelten. Diese Gegenseitigkeit liegt in dem Satze: Und wer eine Entlassene ehelicht, bricht die Ehe. Folglich besteht die Ehe noch zwischen dem entlassenen und entlassenden Ehetheile und darum ist auch letzterem die Ehe verboten.

Während sich der angeführte Satz bei Matth. 5, 32. und 19, 9., so wie Luk. 16, 18. auf gleiche Weise findet, wird Mark. 10, 11. 12. diese Gegenseitigkeit besonders hervorgehoben. Die Abweichung nämlich von Matth. 19, 9. besteht darin, daß hier von dem Weibe, wie von dem Manne gesagt wird: der entlassende und sich verehelichende Ehetheil begehe einen Ehebruch. Hier wird also dem Weibe das gleiche Recht, wie dem Manne zugesprochen. Wenn man diesen Doppelausdruck des christlichen Ehegesetzes mit Matth. 5, 32., 19, 9. und Luk. 16, 18. vergleicht, so kann man umgekehrt schließen, daß der letzte Satz: Und wer eine Entlassene ehelicht, begeht einen Ehebruch, nur diesen Zweck habe, die gegenseitige gleiche Verbindlichkeit der Gatten, wenn auch die anderen Verhältnisse verschieden sind, hervorzuheben. Solche ungleiche Rechte bestanden namentlich zunächst hinsichtlich der Entlassung und der Vermählung,

welche beide zunächst von dem Manne ausgingen, obwohl die Frau auch durch den Richter den Scheidebrief erwirken konnte. Paulus hebt aber auch die von der Frau ausgehende Entfernung und Wiedervermählung hervor, und zwar nicht ohne Absicht, denn wenn er diese selbsteigene Handlung der Frau verbietet und hervorhebt, so gilt das gleiche Recht ohnehin von dem Manne, der überhaupt im Alterthum ein höheres Recht als im Christenthume hatte. Er konnte also letzteres übergehen, ohne mißverstanden zu werden*), und stimmt so ganz mit Mark. 10, 11. 12. überein. In derselben Absicht spricht er auch Röm. 7, 2. 3. und 1. Cor. 7, 39. von dem Weibe.

Die unwesentlichen Abweichungen aber, welche sich zwischen Matth. 5, 32. 19, 9. und Luk. 16, 18. auf der einen und zwischen Markus und Paulus auf der andern Seite finden, erklären sich theilweise aus der verschiedenen Anschauung und dem verschiedenen Sittenzustande der Völker. Da Lukas nur einen speziellen Fall für ein allgemeines Gesetz anführen wollte, so war er nicht in dem Falle, eine besondere Modifikation eintreten zu lassen. Markus und Paulus, welche für Heidenchristen schreiben, berücksichtigen die Sitten der damaligen Welt, welche der Frau hinsichtlich der Ehe

*) Gleichwohl mißverstand ihn der Pseudo-Ambrosius, indem er zu 1. Cor. 7. sagt: Non permittitur mulieri, ut nubat, si virum suum causa fornicationis dimiserit, aut apostasiae, aut si illicite impellente lascivia usum quaerat uxoris, quia inferior non omnino hac lege utitur, qua superior. Et vir uxorem non dimittat, subauditur, excepta fornicationis caussa. Et ideo non subiecit dicens sicut de muliere, manere sic, quia viro licet ducere uxorem, si dimiserit uxorem peccantem, quia non ita lege constringitur vir, sicut mulier. Hier ist übersehen, daß Paulus zunächst von der Frau sprechen wollte, ohne dem Manne ein größeres Recht einzuräumen. Indessen deutet der Schlußsatz: Und der Mann entlasse die Frau nicht, hinlänglich an, daß er eben so, wie die Frau, nach der Trennung zur Ehelosigkeit verpflichtet sei.

einen freien Spielraum gestattete. In Rom, sagt Seneka (de benef. III. 16.), zählen die Frauen nicht mehr ihre Jahre nach den Consuln, sondern nach den Ehemännern. Eben so erzählt Josephus, daß Salomo, die Schwester des Herodes, die Gattin des Costabarus, Statthalters von Idumäa, nicht nach dem Gesetze, sondern gewaltsam die Ehe trennte.

Daher spiegelt sich die gewöhnliche Form, unter der Christus das Gesetz vortrug, noch bei Matthäus, der an Judenchristen schrieb, ab, während die Umstände außer Palästina auch auf die Darstellungsweise bei Markus und Paulus einwirkten.

Es ist noch das dritte Moment, die Wiedervermählung, zu betrachten. Da die Ehe Mann und Weib zu Einem Fleische macht, so zerfällt die Ehe, wenn das Fleisch zerfällt; sie ist also nur lebenslänglich. Dieses lebenslängliche Verbundensein drückt der Apostel an zwei Stellen, nämlich Röm. 7, 2. 3. und 1. Cor. 7, 39. aus. Diese Eigenschaft kommt aber nur der christlichen Ehe zu; folglich ist darin das christliche Ehegesetz enthalten. Der Grund zu dieser Abweichung liegt in dem Zwecke, den der Apostel vor Augen hatte. An der ersten Stelle dient ihm die Ehe zu einem Beispiele, an der zweiten spricht er vom Wittwenstande und mußte daher hervorheben, daß die Frau nach dem Tode ihres Mannes sich zu verehelichen oder nicht zu verehelichen die Freiheit habe.

In allen diesen Stellen sehen wir daher drei Momente herausgehoben. Sie sind mehr empirischer Natur, wie sie der ersten Betrachtung sich aufdringen, daher auch nicht vollständig aufgezählt; denn es würde Beispielshalber die Sakramentalität gleichfalls ein Moment in der Eheentwickelung bilden. Den Momenten aber ist es eigen, daß sie den ganzen Gegenstand nach einer Seite hin vollkommen darstellen, und daß man die anderen Bestandtheile von selbst ergänzen kann. In der That bedingen sich diese Momente gegenseitig; denn die Lebenslänglichkeit des Ehebundes schließt die eigenmächtige Entlassung und das Recht der Wiedervermäh-

lung aus. Wenn ferner das Entlassen schon ehebrecherisch ist, so ist die Wiedervermählung verboten, die Ehe ein gegenseitiger und lebenslänglicher Bund. Eben so läßt das Verbot der Wiedervermählung auf jenes der Entlassung, so wie auf jenes der gegenseitigen und lebenslänglichen Verbundenheit schließen. Obwohl daher nur ein einziges Moment hervorgehoben ist, so wird doch die ganze christliche Eheordnung damit zum Unterschiede von der nichtchristlichen ausgesprochen und gegen sie abgegrenzt. Indessen wird nur die Lebenslänglichkeit des Ehebundes von Paulus als ein für sich stehendes Moment herausgehoben, während die zwei anderen verbunden vorkommen. So ist Matth. 5, 32. allerdings von der Entlassung allein die Rede; aber der zweite Satz hebt die gegenseitige Verbindung hervor. Bei Mark. 10, 10—12. ist mit dem Verbote der Entlassung und Wiedervermählung insbesondere die gegenseitige Gleichheit hinsichtlich des Ehebandes hervorgehoben.

Daraus geht zugleich hervor, daß alle diese Formen das Wesen der Ehe enthalten, und an sich selbst veränderlich sind. Die nachfolgende Zeit konnte daher das Wesen der christlichen Ehe in einer anderen Form darstellen; ja, sie mußte sogar nach der Entwickelungsstufe der Zeitabschnitte auch eine entsprechende Darstellung vornehmen. Von dieser Entwickelung ist wohl die wissenschaftliche die letzte Form, weil sich hier Alles zusammenschließt.

Die erste Entwickelung des christlichen Ehegesetzes nach den Zeitbedürfnissen finden wir bei Markus 10, 11. 12., und Paulus 1 Cor. 7, 10—12. Markus hebt insbesondere die gegenseitige Gleichheit rücksichtlich der Ehe hervor. Der h. Paulus aber zerlegt bereits die realen Elemente der Ehe, die Entlassung, Wiedervermählung, Wiederversöhnung, die Lebenslänglichkeit und Gegenseitigkeit der Ehe. Eben so unterscheidet er schon sehr bestimmt das absolute und relative Gebot, und bezeichnet jenes als das Gebot des Herrn, dieses als sein Gebot.

Das erste Element, die Entlassung, drückt er negativ

aus: Die Frau soll sich vom Manne nicht entfernen. Dieses Verbot stimmt mit Matth. 5, 32. vollkommen zusammen; denn fast nirgends lesen wir, daß der Herr die Entlassung verboten. Das disziplinäre Element bestimmt nicht der Herr. Die Wiedervermählung verbietet er, indem er sagt, daß die Frau unvermählt bleiben soll, selbst wenn sie sich trennte. Damit drückt er den Grad des Verbotes aus; denn die Wiedervermählung darf nie, die Entlassung bisweilen Statt finden, weil sie sonst absolut zur Rückkehr gehalten wäre. Dieses Element liegt in dem Ausspruche des Herrn, daß der entlassende und sich vermählende Ehetheil ein Ehebrecher sei. Der Apostel, welcher dieses Moment heraushob, drückte es so aus, daß die Frau unvermählt bleiben soll. Die Wiederversöhnung folgt aus der Unvermählbarkeit; denn da das Band noch fortbesteht, soll die Gattin wieder zum Manne zurückkehren und dieser soll sie wieder als seine Gattin aufnehmen.

Die Lebenslänglichkeit der Ehe drückt er an zwei Stellen insbesondere aus; sie ergibt sich aber aus dem Wesen der Ehe in Verbindung mit der Unvermählbarkeit nach der Entlassung. Was die Gegenseitigkeit betrifft, so hebt Paulus nur das höchste Moment hervor, daß die entlassende oder entlassene Frau unvermählt bleiben oder sich wiederversöhnen soll, während er vom Manne nur sagt, daß er sie nicht zurückweisen soll, und damit andeutet, daß er gleichfalls nicht entlassen dürfe, nach der Entlassung unvermählt bleiben oder sich wieder aussöhnen solle.

Um die vorliegenden Elemente des christlichen Ehegesetzes auf die wissenschaftlichen Prinzipien zurückzuführen, dürfen wir nur die Entwickelung betrachten, welche der Herr den Pharisäern gegenüber von der Ehe gibt; denn er geht auf die ursprüngliche Bestimmung der Ehe zurück und zeigt in dem einpaarigen primitiven Geschlechte die natürliche von Gott geordnete Bestimmung. Alsdann faßt er das concret und geschichtlich Dargelegte in den allgemeinen Satz zusam-

men: Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen. Hier stehen sich Gott und der Mensch in dem objektiven und subjektiven Momente entgegen; das primitive Verhältniß ist das innere, natürliche, das von Gott geordnete; das sekundäre das äußere und nachbildliche. Die ursprüngliche, von Gott gegründete Ordnung soll also der Mensch in der subjektiven Sphäre festhalten und nicht aufheben. Sonach liegen in diesem Ausspruche drei Glieder, die ursprüngliche Bestimmung nach dem Willen Gottes, die freithätige Vollziehung dieses Grundgesetzes von Seite der Menschen, und endlich die Einheit beider oder das Verhältniß des Willens zu diesem Grundgesetz in wahrer und falscher Entwickelung.

Der weitere Verlauf zeigte aber, daß der Mensch in seiner geschichtlichen Entwickelung gegen Gott sich auflehnte, die vollkommene Einheit nach allen Seiten hin verlor, und daß nur durch eine gnädige Herablassung Gottes und durch freithätige Mitwirkung von Seite des Menschen die Entwickelung fortgeleitet werden konnte. Aber diese Fortleitung war eine krankhafte und vielfach getrübte. Auch in der Ehe manifestirt sich dieser krankhafte Zustand, indem die monogamische Form nach zwei Seiten hin, in der simultanen und successiven Polygamie, aufgehoben wurde. Wegen der Herzenshärte, d. h. der Sünde, erlaubte Moses den Juden, als ein Mittel gegen menschliche Willkühr, den Scheidebrief und mit ihm die Entlassung und Wiedervermählung. Aber eine neue Entwickelung in der Umgeburt zur Sohnschaft Gottes machte die ursprüngliche Verbindung unzertrennbar. War nun der Mensch nach Oben und Innen innigst verknüpft, so mußte auch das Collateralverhältniß, welches sich in der Ehe offenbart, nach dem Grundrapporte sich umgestalten; die Ehe mußte nachbildlich das werden, was der Gottesbund urbildlich ist — unzertrennbar. Denn im Außenrapporte begründet, kann sie nur eine Abschattung dieser ewigen Ehe sein und nur zeitweise Dauer haben. Daher nahm der Herr auf die Hartherzigkeit der Menschen keine Rücksicht, als er sein Ehegesetz aussprach.

Dieses ist die geschichtliche Entwickelung, welche zugleich die allein genetische und wissenschaftliche ist. Wir haben daher die einzelnen Momente herauszuheben und genauer zu verfolgen. Eine dreifache Darstellung einer und derselben Sache begegnet uns in der genannten Stelle Matth. 19, 4—9. Zuerst wird auf die Einpaarigkeit der Ehe hingewiesen, sodann wird dieses Grundverhältniß mit dem Willen des Menschen in Verbindung gebracht, und endlich werden diese zwei Elemente verbunden, und in ihrer zeitlichen Entfaltung dargelegt.

Zuerst begegnet uns das objektive Element, welches sich auf den Menschen nach seiner von Gott gesetzten Bestimmung zur Ehe bezieht; denn es gründet sich auf eine dem menschlichen Willen vorangehende und von ihm unabhängige Bestimmtheit. Diese Grundbestimmtheit, welche der menschliche Wille nicht abändern kann, sondern welcher er sich unterzuordnen hat, ist darin ausgesprochen, daß Gott urbeginns nur Ein Menschenpaar schuf, und so die Ordnung traf, daß die Ehe unauflösbar und einpaarig sein sollte. Der zweite objektive Faktor ist der Schöpferwille, welcher nicht durch das Wort, sondern die That sich aussprach, als Adam, vom Geiste Gottes getrieben *), bei dem Anblicke der Eva ausrief: „Dieses ist nun Gebein von meinem Gebeine und Fleisch von meinem Fleische. Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen, und beide werden Ein Fleisch sein.“ Die letzten Worte, welche gleichsam einen Reflex von den ersten enthalten, könnten auch von Gott gesprochen sein, so daß beide Sätze einen Dialog bildeten. Daher steht Matth. 19, 4., daß Gott anfangs Mann und Weib erschuf und sprach: Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen, und seinem Weibe anhangen. Sieht man auf den Inhalt und Context, so eignen sich letztere Worte weniger für Adam als für den schaffenden Gott;

*) Das Tridentinum sagt, Sess. 24. de sacr. matr.: Adam habe, divini spiritus instinctu, diese Worte gesprochen.

sieht man auf Genes. 2, 24., so deutet kein Wort an, daß Gott dieses sprach. Man kann daher entweder annehmen, daß Moses nicht hinzusetzte: Und Gott sprach, weil der Zusammenhang schon darauf hinweist; oder daß die Erklärung der Väter, denen das Tridentinum folgt, wonach Gott durch Adam gesprochen, die richtige sei. Da man indessen letzteres nur auf den zweiten Satz ausdehnen kann, während Adam doch auch die ersteren Worte: Dieses ist nun Gebein u. s. w., im Geiste Gottes gesprochen haben konnte, so ist die erstere Ansicht, so sehr die zweite dem Inhalte nach wahr ist, vorzuziehen, oder damit auszugleichen.

Dieser zweite objektive Faktor besteht also in dem wirksamen Schöpferwillen, welcher das Schöpfungswerk, das eine solche Ordnung zur unzertrennbaren und einpaarigen Ehe gemäß der Natur erhielt, beständig begleitet und demselben, ohne seine Selbstständigkeit aufzuheben, innewohnt. Während das erste Glied dieser Objektivität mehr der ersten Gottesmacht eignet, kommt das zweite mehr der zweiten zu. Dazu verbindet sich ein drittes, dem Geiste entsprechendes Glied; denn „Gott segnete sie und sprach: Wachset und mehret euch und erfüllet die Erde," Genes. 1, 28. Darin offenbart sich eine Heiligkeit der Ehe, welche aller menschlichen Thätigkeit vorangeht.

Dieses dreitheilige objektive Element faßte Christus zusammen, da er sprach (Matth. 19, 6.): Was Gott verbunden hat, das soll der Mensch nicht trennen. Denn er sagte nicht: die Gott verbunden hat, weil auch der Mensch einen Antheil an dieser Verbindung hat. Gott verbindet also die Ehe, die christliche und nichtchristliche, obwohl keine äußere Bethätigung vorhanden ist. Daher werden die Ehen im Himmel geschlossen; ihr Band ist kein rein subjektives, im Willen und in der Liebe ruhendes. Dieselbe Objektivität findet sich in den christlichen Ehen; nur ist das dritte Glied in der Art gesteigert, daß die Verbindung der Gatten eine unzertrennbare und lebenslängliche ist.

Das subjektive Element der Ehe anlangend, so liegt

das erste Glied in der Lostrennung von der Familie, und in der Begründung einer neuen, oder in der Realisirung der Worte: Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen. Es erbaut sich auf dem objektiven Elemente weiter fort, indem bei der Eingehung der Ehe sowohl der Naturwille, als die selbsteigene Bestimmung zusammenwirken. Das zweite Glied dieses subjektiven Elementes ist die Liebe, welche die zur Ehe sich Verbindenden gegen einander tragen, und steht dem Schöpferwillen, welcher sein Werk begleitet, als das die Ehe erhebende und verklärende Element gegenüber. Das dritte Glied endlich gründet sich auf die Heilighaltung der Ehe, auf die Verwirklichung der von Gott gewollten und in der Natur gegründeten Eheordnung durch ein Nachwollen und Nachbilden, und erscheint dem Segen Gottes, dem dritten objektiven Gliede, gegenüber als die Aufnahme und die Frucht dieses Segens.

Beiden Elementen, dem objektiven und subjektiven, geht aber ein drittes, einheitliches, zur Seite, welches gleichfalls dreitheilig ist. Das erste Glied schließt die Ehe zur Einheit zusammen; denn die Schrift sagt: Mann und Weib werden Ein Fleisch. Diese Einheit ist die primitive, die aus der Natur hervorgehende und von Gott gewollte; denn Fleischeseinheit ist die Bezeichnung für das Eheband. Das zweite Glied, welches dem begleitenden Gotteswillen und der subjektiven Gattenliebe entspricht, besteht in der Fortbildung und Erhaltung oder in der Vernichtung dieser Einheit, so weit es vom Menschen abhängt. Daher sprach Christus: Was Gott verbunden, soll der Mensch nicht trennen, d. h. er soll diesen geschlossenen Geschlechtsbund seiner von Gott gesetzten Bestimmung gemäß unversehrt und ungetrübt erhalten. Das dritte Glied endlich liegt in diesem Bunde, insoferne er zwar von dem Menschenwillen geschlossen wird, aber gleichwohl eine Kraft und Dauer in sich trägt, welche dem höheren Gottesbunde entspricht. Diese Einheit der Ehe kann zwar von dem Menschen verletzt, aber auf eine recht-

mäßige Weise von dem Menschenwillen allein nicht aufgehoben werden. Wie der Wille des Menschen dem göttlichen untergeordnet ist, so ruht auch die Einheit der Ehe nach der doppelten Form der Einpaarigkeit und Unzertrennbarkeit ganz auf dem höheren Grunde, welchen der Mensch nun anzuerkennen und zu verwirklichen hat.

In der Ehe ist der Mensch das Organ Gottes, das zwar in sich selbst volles Leben hat, aber von einer höheren Macht überherrscht wird. Darum ist der Menschenbund selbst im primitiven Zustande der Religion zugleich ein Gottesbund; denn der Herr sprach: Was Gott verbunden, soll der Mensch nicht trennen. Aber der Bund, welcher an sich unzertrennbar zu sein bestimmt ist, kann gleichwohl noch bei der noch nicht vollkommenen Gottesehe gelöst werden. Daher machte die Hartherzigkeit, welche die höhere Einwirkung zurückwies, auch eine vollkommene Ehetrennung möglich. Anders aber verhält es sich bei der christlichen Ehe, weil der Christ mit Gott durch ein unzertrennbares Band verknüpft ist. Menschliche Willkühr vermag das objektive Element, das was Gott gebunden, nicht mehr zu lösen, und so ist jeder Christ, welcher seine christliche Gattin entläßt, und eine andere ehelicht, ein Ehebrecher. Dieses objektive Element der unzertrennbaren Gottesehe ist der Grund, warum die Leibesehe nicht mehr getrennt zu werden vermag, und warum der dagegen Handelnde ein Ehebrecher ist. Denn in den Worten: Wer irgend seine Frau entläßt, ist das subjektive Moment ausgedrückt; das objektive liegt in der Ehebruchserklärung angedeutet, während das einheitliche in seiner negativen Form als Entlassung und Wiedervermählung ausgesprochen ist. Das christliche Ehegesetz ist daher das erweiterte Grundgesetz: Was Gott verbunden, soll der Mensch nicht trennen.

Dr. Dischinger.

Die Sakramentalien in der katholischen Kirche.

Man pflegt die Sakramentalien in der katholischen Kirche in einem weitern und in einem engern Sinne zu nehmen. Diejenigen, die sie in einem weitern Sinne nehmen, rechnen dazu „die Verkündigung des Wortes Gottes, die Kirchengebete, die öffentlichen Versammlungen zu Gebeten und Gesängen in- und außerhalb des Tempels, die Anordnung sinnvoller Gebräuche und Zeichen und die kirchlichen Segnungen.“ Im engeren Sinne versteht man darunter die durch kirchlich angeordnete Segnungen geweihten Dinge, als Wasser, Oel, Brod, Kräuter u. a., durch deren gläubigen Gebrauch der Christ an Leib und Seele vor Uebeln bewahrt und geheiligt werde. Welchen Einfluß die Sakramentalien im weiteren Sinne auf das gläubige Leben haben, bedarf keiner besondern Erklärung. Nicht so einverstanden ist man über die Wirksamkeit der letztern. Eine doktrinelle Entscheidung der Kirche hat man nicht darüber. Ihre Wirksamkeit muß sich aber aus dem Wesen und der Bestimmung derselben erkennen lassen. Folgende Erörterung soll ein Versuch sein, ob sich von diesem Gesichtspunkte aus eine nähere Bestimmung ihrer Wirksamkeit ermitteln läßt.

Das Wesen und die Bestimmung der hier bezeichneten Sakramentalien haben, wie man aus den damit verbundenen Gebets- und Beschwörungsformularen erkennt, mit dem durch die Sünde entstandenen Verderbnisse und der Entsündigung durch Christus den engsten Zusammenhang. Man wird darum, um ihr Wesen und ihre Bestimmung zu erkennen, zunächst noch einen Rückblick auf den Sündenfall, auf dessen verderbliche Folgen und die Wiederherstellung derselben durch Christus thun müssen. Anordnung und Umfang der Abhandlung ist damit vorgezeichnet.

Gott hatte den Menschen nach seinem Ebenbilde erschaffen. Nebst einer sinnlichen Natur hatte er ihn mit Ver-

stand, Vernunft und freiem Willen begabt, diese Seelenvermögen standen mit seinen sinnlichen Begehrungen in einem harmonischen Einklange. Das Gute erkannte er ohne Trug und Irrthum; er hatte an ihm sein ganzes Wohlgefallen; er begehrte und wollte es, und hatte sein Wille auch die ungeschwächte Kraft, es zu erfüllen. Das Gegentheil erkannte er eben so untrüglich in seinem verwerflichen Unwerthe; es mißfiel ihm, er verabscheute es, und wollte es nicht. Wegen dieser natürlichen, zum Guten aufgelegten Beschaffenheit hatte Gott sein Wohlgefallen an ihm, welcher segnend auf ihm ruhte und ihn noch besonders stärkte, gerecht und heilig zu leben *).

Nicht minder vollkommen war er dem Leibe nach geschaffen. Sein körperlicher Organismus war so eingerichtet, daß er der Thätigkeit seiner nach Heiligkeit strebenden Seele kein Hinderniß in den Weg setzte. Der Leib des Menschen war weder der Hinfälligkeit, noch den körperlichen Leiden, noch dem bittern Tode unterworfen. Nur an dem Tage, wo er von dem verbotenen Baume essen würde, sollte er sterblich werden **).

Gott hatte ihn zum Herrn und Regenten der Erde eingesetzt ***). Die Natur sollte ihm dienstbar sein, daß er den erhabenen Zweck seiner Erschaffung erreiche. In dem Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen war ihm ein besonderes Mittel gegeben, sich nicht in die Sinnengenüsse des Paradieses zum Nachtheile eines regsamen Strebens nach Gerechtigkeit und Heiligkeit zu vertiefen, vielmehr im unwandelbaren Hinblicke auf die Liebe und Güte Gottes die ihm bereiteten sinnlichen Freuden mit Dankbarkeit zu genießen und seine Erkenntniß und Liebe bis zu der hienieden ihm gesetzten Vollendung zu bethätigen. Ueber der ganzen Natur lagerte Gottes Segen; überall vernahm er die lieblichsten

---

*) Eccles. 7, 30. Eph. 4, 24.
**) I. Mos. 2, 17.
***) I. Mos. 1, 26.

Klänge, die ihm Gottes Weisheit und Güte verkündeten, mächtig auf ihn einwirkend, sich mit seinem Schöpfer zu vereinigen. Abnorme Gegensätze und erschütternde Ereignisse, die den sich aufschwingenden Geist verkümmern und niederbeugen, gab es nicht; weder Hitze noch Kälte, weder abmüdende Arbeit, um der Natur ihre Erzeugnisse zum Lebensunterhalte abzuringen, noch kummervolle Sorgen, um sich gegen die Tücke des Schicksals zu sichern, erschwerten sein gottseliges Leben. Den Thieren der Erde hatte er ihre Namen gegeben, und sie gehorchten ihm*).

Durch die List des Satans kam die Sünde in die Welt, deren Verderbniß nicht allein die Seele und den Leib des Menschen durchdrang, sondern sich auch über die ganze Natur verbreitete. Nach dem unglücklichen Falle erkannte das erste Menschenpaar, daß es nackt war. Sein Begehrungs- und Wollensvermögen, was nach der ursprünglichen Einrichtung der Vernunft untergeordnet und dienstbar gewesen, war selbst durch die Einwirkung des Teufels aus dieser Ordnung getreten. Der Mensch strebte nach dem, was Gottes Willen zuwider, nach dem Unheiligen und Bösen, und die in ihm uuordentlich gewordene Sinnlichkeit äußerte sich mit einer solchen Kraft, die der Vernunft und dem freien Willen in der ihnen von Gott angewiesenen Funktionen alle Thätigkeit benahm. Es ist aber eine ausgemachte Wahrheit, daß die Seelenkräfte in dem Maße abnehmen, als sie in ihrer Wirksamkeit gehemmt werden. Eine natürliche Folge davon war, daß die unordentliche Sinnlichkeit bei jedem Siege über die Vernunft und den freien Willen an Stärke zunahm; die Kraft der Vernunft und des freien Willens dagegen in demselben Maße geschwächt wurde. Die böse Begierlichkeit war an die Stelle der den Menschen bestimmenden Vernunft getreten und übte ihre Alleinherrschaft aus. Verstand, Vernunft und Wille waren ihr dienstbar. Der Mensch war seiner Freiheit und Würde beraubt,

*) Confr. Augustin. Lib. 14. cap. 26. de civit. Dei.

und Sklave seiner Sinnlichkeit. Mit dieser Verunstaltung des natürlichen Ebenbildes Gottes in dem Menschen und der Umwandlung seiner zu Gerechtigkeit und Heiligkeit aufgelegten Natur in eine zur Ungerechtigkeit vorherrschend hinneigenden, konnte sich begreiflicher Weise des Wohlgefallen des heiligen Gottes, welches bis dahin Gnaden spendend auf ihm geruht hatte, nicht mehr verpaaren; die heiligmachende Gnade (das übernatürliche Ebenbild Gottes) hatte er also verloren und mit ihm alle Kraft zur Selbsterhebung und die Fähigkeit für den Himmel.

Leib und Seele stehen miteinander in der engsten Verbindung, und es würde schwer zu erklären sein, wenn nicht auch das Verderbniß der Sünde sich von der Seele aus dem Leibe mitgetheilt hätte. Die regellosen Triebe der Sünde äußern sich mittelst der körperlichen Glieder, lähmen ihre Kräfte, zerstören den Organismus und führen Siechthum, Gebrechen und Krankheiten herbei, deren Ende der physische Tod ist. Von dem Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen sollst du nicht essen; denn des Tages du davon issest, wirst du des Todes sterben *).

Dem Verderbnisse der Sünde unterlag die ganze Natur. Wie vor dem Falle der Anblick der Schöpfung den Menschen freudig erhob und sein Gemüth zum Lobe und zur Verherrlichung Gottes stimmte; so war sie ihm jetzt Reiz und Versuchung zur Sünde geworden. Die Natur selbst erschien daher auch, wie die Seele und der Leib des Menschen, von dem Verderbnisse der Sünde ergriffen zu sein. Daß diese Verdorbenheit nicht so gedacht werden könne, als wenn die Sünde den innern Gehalt der Dinge durchdrungen und verschlimmert habe, lehrt der Apostel, da er sagt: „Jede Creatur ist gut **).“ Der Mensch mißbraucht sie zur Sünde und insofern wird sie entheiligt und unrein ***). In diesem

*) I. Mos. l. c.

**) I. Timoth. 4, 4.

***) Vergl. Allioli. rom. 8, 20. Not. 33.

Sinne war sie also auch dem Dienste der Sünde verfallen, und Gott konnte eben so wenig mehr an ihr, wie an dem sündigen Menschen, sein Wohlgefallen haben. Es erging darum auch über die Erde der Richterspruch: Verflucht sei deinetwegen die Erde, mit Beschwerden sollst du dich davon nähren, so lange du lebest; Dornen und Disteln soll sie dir tragen, und du das Kraut des Feldes essen*). Es war allerdings mit diesem Fluche, als wenn damit alle Dinge der Gewalt des Satans anheim gefallen seien, der sogleich sie aus der ursprünglichen Ordnung verrückt, ihren inneren Gehalt verschlimmert und ihnen eine andere, dem Schöpfungsplane entgegengesetzte Richtung gegeben habe. Denn die Elemente begannen einander feindlich zu bekämpfen, der Mensch hatte sich gegen Unfälle und Drangsale, gegen Hitze und Kälte zu schützen, und der Erde mit Mühe ihre Fruchtbarkeit abzugewinnen. Die Thiere, denen er ihren Namen gegeben, kannten ihn nicht mehr. In Allem zeigte sich der Unbestand, Wechsel und Verwesung; die paradiesische Anmuth war von der Erde verschwunden, und Trauer hatte sich über sie ausgebreitet. Das war aber die Kraft des Fluches, die unmittelbar dem der Sünde verfallenen Menschen zur Strafe und hinwiederum zu seiner sittlichen Erhebung der Erde die Anmuth benahm, ihre Fruchtbarkeit minderte, den innern Gehalt der Dinge verschlimmerte, Leiden und Unglücksfälle von außen her herbeiführte, indem Gott entweder seine übernatürliche Fürsorge, welche bis dahin das Leben des Menschen gegen alle diese Leiden beschützt hatte, von der Erde wegnahm, oder eine Aenderung in der Wirkung der Naturgesetze eintreten ließ, die er bei Vorhersehung des Sündenfalles von Anfang an in dieselben grundgelegt hatte **).

Damit soll jedoch nicht geläugnet werden, daß dem Teufel, nachdem er durch die Sünde seinen Eingang in die

---

*) 1. Mos. 3, 13.

**) Vergl. Allioli. rom. 8, 20. Not. 35.

Welt gefunden, nicht auch seine verderblichen Einflüsse geltend gemacht habe. Wir haben in der h. Schrift Beispiele und Lehren, aus denen wir erkennen, daß er dem Menschen an seiner Seele, an seinen zeitlichen Glücksgütern, an seiner Gesundheit und seinem Leben schadet. In dem 1. Buche der Chronik 21, 1. reizt er den David, um den Sinn des Stolzes in ihm aufzuwecken, die Israeliten zu zählen. Luc. 22, 3. fährt er in Judas, und dieser geht hin, um Rath zu pflegen mit den Hohenpriestern, wie er ihnen Jesum überliefere. Im zweiten Briefe an die Corinther 4, 4. hält er die Ungläubigen in Unwissenheit, daß ihnen nicht leuchte das Licht des Evangeliums, und Lucas 8, 12. nimmt er den Menschen das Wort Gottes aus dem Herzen, daß sie nicht glauben und selig werden. Matth. 4, 3. naht er sich Jesus, um ihn zu versuchen. Eph. 6, 11. sagt Paulus: Ziehet die Rüstung Gottes an, damit ihr den Nachstellungen des Teufels widerstehen könnet. I. Pet. 5, 8. heißt es: „Seid nüchtern und wachet, denn der Teufel geht umher, wie ein brüllender Löwe und sucht, wen er verschlingen möge.“ — Matth. 8, 31. stürzt er eine Heerde Schweine, 2000 an der Zahl, in's Meer. — Lucas 13, 11. hält er eine Frau 18 Jahre lang gekrümmt, daß sie nicht aufstehen kann. — Tob. 6, 18. hat er sieben Männern der Sara das Leben genommen. — Matth. 8, 28., 9, 32—34., Lucas 4, 33., Apostelgesch. 5, 16., 16, 16—19. u. a. nimmt er Besitz von dem Menschen und handelt mit dessen Gliedern.

Ob der Teufel auch auf die übrige Natur schädlich einwirken, ob er namentlich seinen Einfluß auf Wind und Wetter äußern, Saatfelder und Pflanzungen verheeren, Nahrungsstoffe und Trinkquellen ungesund machen könne, darüber finden wir in der h. Schrift nichts. In dem Buche Job lesen wir zwar, daß er Feuer vom Himmel regnen läßt und durch Sturmwinde Häuser umwirft *); in dem zweiten Buche Moses, daß er die ägyptischen Zauberer Wasser in Blut

*) Job 1, 16. u. 19.

verwandlen und Frösche über das Land kommen lassen *). Allein das Buch Job wird von namhaften Exegeten für eine Parabel gehalten. Ist es eine Parabel, so kann man nur daraus entnehmen, daß man wie Job seine Leiden mit Geduld und Ergebung gegen Gott ertragen müsse. Die Künste der ägyptischen Zauberer werden nicht ohne Grund als natürliche Taschenspielerkünste erklärt **). Wunder kann der Teufel allerdings nicht wirken. Wenn er aber den Menschen an seinen Gliedern lähmen und sein Leben zernichten kann, wenn er eine Heerde Schweine im Meere ersäuft: wer will es läugnen, daß er auch die Macht besitze, auf die Natur überhaupt zerstörend einzuwirken.

Es sind noch keine 200 Jahre, wo man auch noch an eine übernatürliche Zauberkunst — magia diabolica — benefica et venefica — glaubte. Dieselbe ist jedoch weder in der h. Schrift, noch in dem Glauben der Kirche begründet.

Sollte der Mensch der Gewalt der Finsternisse entrissen und unter dem Joche der Sünde nicht zu Grunde gehen, so mußte ihm von außen her aufgeholfen werden. Dieses geschah durch den Welterlöser. Christus bewog durch sein Leben, Leiden und Sterben, seinen himmlischen Vater, den Menschen in das ursprüngliche, väterliche Verhältniß wieder einzusetzen, den in seiner Seele durch die Sünde angerichteten Ruin aufzuheben und seine frühere Geistesherrschaft wieder herzustellen. Er erwarb ihm durch seine Verdienste den übernatürlichen Beistand, die Anfänge seiner geistigen Erhebung zu ergreifen, und verschaffte ihm das göttliche Wohlwollen, ein bleibendes Vermögen in ihm zu seiner Heilserwerbung — facultatem habitualem exercendae iustitiae universalis — mittelst des übernatürlichen Beistandes (der wirklichen Gnade) zu erwirken; oder kurz: er erwarb ihm die zuvorkommende, heiligmachende und wirkliche Gnade. Der ursprüngliche geistige Zustand des Menschen war hiermit

*) II. Mos. 7, 22. 8, 7.

**) Vergl. Dereser.

wieder hergestellt, und er wieder in sein anfängliches Verhältniß zu Gott eingesetzt.

Der Leib des Menschen blieb der Hinfälligkeit, den Leiden, Krankheiten und dem Tode unterworfen. Den Charakter der Strafe behielten diese Uebel aber nur für denjenigen bei, der die ihm durch die Erlösung erworbenen Gnaden von der Hand weist und der Sünde nicht entsagen will; demjenigen, der die Gnade willig ergreift, sollten sie als Mittel zur Beförderung seiner Entsündigung und Heiligung verbleiben.

Der nach dem Sündenfalle eingetretene Zustand der äußeren Natur blieb ebenfalls unverändert, gleichwohl der Fluch mit der Erlösung für diejenigen, die sich derselben theilhaftig machen, auch von der Erde weggenommen ist. Wie die Leiden, Krankheiten und der leibliche Tod des Menschen seine sittliche Erhebung fördern; so sollen auch die in dem Wege der Natur herbeigeführten Mühseligkeiten und Unfälle unter der Leitung einer ewigen und weisen Fürsehung ihm zum Besten gereichen.

Was die durch die Sünde errungene Macht des Satans über den Menschen und über die Natur überhaupt anlangt, so wurde derselben durch Jesu Tod nicht minder Schranken gesetzt. „Christus", sagt der Katechismus rom.*), „besiegte den Teufel." Er ist jener Stärkere, der über den Starkbewaffneten kam, ihn besiegte und ihm sowohl seine Waffenrüstung als seine Beute entriß. Von seinem Siege, den er über die Welt erkämpft hat, heißt es beim h. Johannes: „Vertrauet, ich habe die Welt überwunden." Und in der Apokalypse heißt er der siegende Löwe, der siegend ausgezogen sei, um zu siegen, weil er in diesem Siegen auch seinen Anhängern die Macht zum Siegen verlieh. Der h. Augustin drückt sich in seiner 197. Homilie hierüber noch also aus: „Vor Christi Ankunft war der Teufel ungebunden. Christus erscheint und bindet ihn. Aber, sagst du, wenn er gebunden

*) Cat. rom. p. IV. cap. XV. q. XVII.

ist, warum ist er denn jetzt noch so mächtig? Es ist wahr Geliebteste, der Teufel vermag jetzt noch viel, aber nur über die Lauen und Nachlässigen herrscht er. Wie ein Kettenhund ist er angebunden und beißt denjenigen nur, der in unheilbringender Sicherheit zu ihm hingeht. Sehet, Brüder, den Thoren, der von einem Kettenhunde gebissen wird. Nahe du dich dem Teufel nicht in den Wohllüsten und Begierlichkeiten der Welt, und er wird nicht an dich kommen können. Bellen kann er, anfeinden kann er Jeden, beißen nur den, der es selbst so haben will."

Nach den bereits angeführten Lehren und Beispielen der h. Schrift, kann es nicht in Abrede gestellt werden, daß der Teufel den Menschen durch unmittelbare und mittelbare Einwirkung zur Sünde verführen könne. Denn die Lehren warnen uns mit allem Nachdrucke, gegen seine Nachstellungen auf unserer Haut zu sein. Der römische Katechismus sagt hierüber *): „Der Teufel versucht die Leute zur Sünde, zu ihrem Untergange. Bald erregt er in uns die inneren Reizungen und bedient sich der Reizungen und Erregungen der Seele zu Gehülfinnen, bald reizt er uns von außen, und bedient sich äußerer Dinge, entweder des Glückes, um uns hoffärtig, oder des Unglückes, um uns kleinmüthig zu machen; zuweilen bedient er sich verworfener Menschen als Sendboten und Kundschafter, besonders der Irrgläubigen, welche Andere, die ohnedies zum Bösen geneigt sind, vollends dazu verleiten." Daß wir uns auch noch besonders vor ihm wegen seiner bösen Einflüsse auf unsere Glücksgüter, unsere Gesundheit und Leben zu fürchten hätten, folgt aus den Lehren und Beispielen der h. Schrift nicht. Während des langen Zeitraumes der Offenbarung haben wir nur **ein** Beispiel, daß der Teufel den Menschen an Leben und an den Glücksgütern geschadet hat. Die sieben Männer der Sara waren überdies in die Sünde der Wohllust versunkene Menschen, und die bösen Geister fuhren in die Heerde

---

*) Cat. rom. p. IV. cap. XV. q. X.

Schweine auf Zulassung Jesu. Wenn aber zu der Zeit, wo der Fluch noch auf der Erde lastete, der Teufel diese Macht nur einmal bekundet hat, so wird er sie wohl jetzt, nachdem wir durch Christus wieder Gottes Kinder geworden sind, gar nicht mehr ausüben können, und höchstens nur noch da die Möglichkeit einer solchen Einwirkung eingeräumt werden müssen, wo der Mensch die göttliche Adoptirung zurückweist und sich einem heidnischen Lasterleben hingibt. Eben so haben wir nur ein Beispiel, daß der Teufel dem Menschen an seiner Gesundheit geschadet hat. Soll man nun annehmen, wenn Jemand eine auffallende und hartnäckige Krankheit habe, der Teufel treibe da sein Unwesen? Vernünftiger Weise wird man die Krankheit so lange für eine natürliche halten müssen, bis ein verständiger Arzt erklärt, ein Grund zu einer natürlichen Krankheit sei nicht da. Wann aber wird auch der geschickteste Arzt das sagen können? Mit der Besessenheit hat es eine andere Bewandtniß. Wir haben mehre Beispiele von Besessenheit, und haben deren noch während des apostolischen Zeitalters. Auch gab Jesus den Aposteln die Machtvollkommenheit, Teufel auszutreiben, die in der Kirche noch sofort dem Priesterthume vorbehalten ist. Daß Besessenheit noch vorkommen könne, ist darum mit mehr Grund anzunehmen, gleichwohl wir auch davon lange kein Beispiel haben, und eine solche Einwirkung des Teufels auch dann nur angenommen werden könnte, wenn bei den übrigens vorhandenen Symptomen von Besessenheit der Grund zu einer natürlichen Krankheit nicht aufgefunden werden könnte. Es läßt sich darum auch hier nur die Möglichkeit annehmen, daß der Teufel gegenwärtig noch Menschen krank machen und ihnen durch Besessenheit schaden könne. Wenn wir dem Teufel auch noch die Gewalt einräumten, auf die Natur überhaupt einwirken zu können, so finden wir in der heil. Schrift eben so wenig eine besondere Erklärung darüber, daß ihm diese Gewalt genommen wäre, als sie uns ausdrücklich lehrt, daß er sie besitze. In der Offenbarung des h. Johannes Kap. 20, 1—3. heißt es: „Und ich sah einen Engel

vom Himmel herab steigen, welcher hatte den Schlüssel vom Abgrunde und eine große Kette in der Hand. Und er griff den Drachen, die alte Schlange, welche ist der Teufel und der Satan, und band ihn auf tausend Jahre, und warf ihn in den Abgrund und verschloß und versiegelte über ihm, daß er die Wolken nicht mehr verführte, bis tausend Jahre vollendet würden, und darauf muß er auf kurze Zeit gelöst werden." Die Stelle ist eine Vision; das muß man aber daraus entnehmen, daß dem Teufel die Macht, die er vor Christus hatte, also auch die Macht auf die Natur zerstörend einzuwirken, genommen sei. Die tausend Jahre nehmen nach dem h. Augustin und andern Exegeten ihren Ablauf gegen das Ende der Welt. Daß dem Teufel nichts von der ihm benommenen Macht inzwischen von Christus wieder eingeräumt werde, folgt aus der Stelle nicht *).

Nach dieser Erörterung kommen wir dem Gegenstande unserer Aufgabe näher. Christus stiftete eine Kirche, und machte zur Bedingung, daß derjenige, welcher der Erlösung theilhaftig werden wollte, in dieselbe eintreten müsse. Der Eintritt wird ihm durch die zuvorkommende Gnade, die ihm um der Verdienste Jesu Christi willen ohne alles Zuthun seinerseits zufließt, ermöglicht. In der Kirche sind es die Sakramente, durch deren würdigen Empfang ihm die heiligmachende Gnade wird, da diese die Quelle der wirklichen Gnade ist, die wirkliche Gnade zugleich ertheilt, rücksichtlich vermehrt wird. Die wirkliche Gnade fließt ihm aber nicht schon durch den Empfang der Sakramente zu; durch Gebet und Mitwirkung hat er sich dieselbe anzueignen und zu wahren. — Die böse Begierlichkeit ist aber in dem Menschen durch die Erlösung nicht ausgetilgt worden, vielmehr in ihm zum verdienstlichen Kampfe zurückgeblieben. Mittels der Gnade kann er diesen Kampf bestehen. Wirkt er der Gnade nicht mit, so fällt er ihrer beherrschenden Gewalt anheim. Entweder unterliegt er ihren unmittelbaren Anreizungen oder

*) Vergl. Allioli Offenb. Joh. 20, 1—3. Not. 2.

Satan wirkt auf ihn ein, um sie in ihm aufzuwecken. Fröhnt der Mensch dann seinen bösen Lüsten, so wird die Natur selbst, da den Unreinen Alles unrein ist, zum tausendfachen Anstoße, Reiz und Mittel zur Sünde werden. Je mehr er sich aber der Wohlthaten des Erlösungswerkes entäußert und von Christus entfernt, um so größere Macht gewinnt Satan über ihn, und die dogmatisch begründete Möglichkeit tritt ein, daß der Teufel ihm am Leben, an seiner Gesundheit und an seinen Glücksgütern entweder durch unmittelbare Einwirkung, oder durch seine verderblichen Einflüsse auf die Natur überhaupt schaden und sogar, wie zur Zeit Jesu, ihn ganz in Besitz nehmen könne. Der Erlösung entfremdet, wird er den Fluch der Sünde in der Creatur und an seinem eigenen Leibe auch wieder zu erfahren haben *).

Die eingangs bezeichneten Sakramentalien sind es nun, welche den Menschen gegen alle diese Uebel bewahren sollen. Sie sollen ihn gegen die Verführung seiner eigenen Begierlichkeit schützen, der äußern Natur Reiz und Versuchung zur Sünde nehmen, die dämonischen Einflüsse von ihm und der Creatur abwehren und den Fluch der Sünde in Segen verwandeln. In dem Exorzismus, der über das Salz gesprochen wird, heißt es: qui te (sal) per Elisaeum Prophetam in aquam mitti iussit, ut *sanaretur sterilitas aquae:* ut efficiaris sal exorcizatum in salutem credentium: et sis omnibus sumentibus te *sanitas animae et corporis:* et effugiat atque discedat a loco, in quo aspersum fueris, *omnis phantasia et nequitia vel versutia diabolicae fraudis*, *omnisque spiritus immundus.* Der relegiöse Gebrauch dieser Gegenstände findet sich schon in dem Alterthume vor. Aaron und seine Söhne wurden erst gebadet, und dann zu Priestern gesalbt. Der Hohepriester mußte sich erst waschen, ehe er das Rauchwerk anzündete. Mit heil. Oele wurden alle Geräthe des Heiligthums gesalbt **). Salz wurde dem Wasser beigemischt. Nicht allein bei den Ju-

*) Eph. 2, 2. Cat. rom. p. 4. cap. XIV. q. VII.

**) II. Mos. 29. u. 30.

den, auch bei den andern Völkern, die Opferanstalten hatten, kommen diese religiösen Gebräuche vor. — Nach dem traurigen Falle, als der Mensch aus dem Munde Gottes das Wort vernommen, daß Gott sich seiner wieder annehmen wolle, befand er sich in einer Lage, die seine Seele mit einer unnennbaren Sehnsucht erfüllen mußte, Gott seine Dankbarkeit, Ehrfurcht und Liebe zu bezeigen. Der Druck der Schuld, unter der er seufzte, erzeugte in ihm das Gefühl der Nothwendigkeit der Sühne und der Bitte. Was war natürlicher, als daß er sich gedrungen fühlte, diese seine Gemüthsstimmungen vor Gott auszudrücken, und sich Mittel bediente, wie sie ihm die Natur darbot? Daher die Entstehung der Opfer, die noch einen besondern Werth und Bestand dadurch erhielten, daß Gott sie mit Wohlgefallen aufnahm. Er mußte es eben so lebendig empfinden, daß alle Sühnung durch Reinigung seines verunstalteten Herzens bedingt sei. Darum war es wieder so natürlich, daß er seinem Streben nach Herzensreinigung, von dem sein Inneres durchdrungen, ähnliche Ausdrücke zu geben suchte. Daher die körperliche Reinigung mit Wasser, als ein Sinnbild der innern Reinigung, und der Gebrauch, des der Fäulniß wehrenden Salzes als Symbol zur Heiligung und Erhaltung der durch das Verderbniß der Sünde angefaulten Seele, so wie die Salbung mit Oel zur Rüstung und Kräftigung im Kampfe gegen die Anfeindungen des Fleisches, der Welt und des Satans. Sei es auch, daß der religiöse Gebrauch dieser Dinge nicht aus der Natur der Sache herzuleiten, vielmehr auf göttliche Anweisung entstanden und durch Ueberlieferung verbreitet und erhalten worden sei; Wesen und Endzweck bleiben dieselben; sie sind Typen, bestimmt, den Menschen zu entsündigen, vor Versuchungen zu bewahren und zu heiligen.

Diese, in dem Alterthum schon geheiligten Dinge, hat das Christenthum in seinen Cult mit aufgenommen. Bevor sie aber da zum Gebrauche verwendet, werden sie exorzisirt und benedizirt. Die Benediktion wird über alle, der Exor-

zismus über einige Dinge ausgesprochen. Es braucht nach dem Vorhergehenden nicht mehr bemerkt zu werden, daß, wenn der Exorzismus über die Gegenstände ausgesprochen werde, man dabei nicht denken dürfe, als seien dieselben in der Gewalt des Teufels, aus der der Exorzismus sie befreien müsse *). Der Exorzismus soll vielmehr den innern Gehalt der Dinge, der durch den Fluch der Sünde verschlimmert wurde, wiederherstellen, sie dem Dienste der Eitelkeit und den dämonischen Einflüssen, denen sie unterliegen können, entziehen. Dieses geschieht durch die mit dem Exorzismus jedesmal verbundene Benediktion, welche den göttlichen Segen über die Gegenstände herabfleht, damit Gott, von dem nicht allein alle guten Gaben herkommen, sondern auch die natürlichen Kräfte und die heilsamen Wirkungen aller Dinge abhangen, ihnen eine heilsame Kraft verleihen möge, daß sie, nicht allein selbst dem Fluche und dem Dienste der Sünde, so wie den satanischen Einflüssen entzogen, auch dem Leibe und der Seele derjenigen, die sie gläubig gebrauchen, die verlorene paradisische Unversehrtheit verschaffen, und alle Versuchungen, die Anfeindungen des bösen Geistes, überhaupt alle schädlichen Einflüsse, wie sie immer das geistige und zeitliche Wohl des Menschen gefährden können, abwehren **).

Die Gnade und das Gnadenleben sind es nun aber allein, welche dem Menschen eine solche leibliche und geistige Erneuerung bereiten, ihn vor allen Versuchungen, den Anfeindungen des Satans und allen Uebeln des Leibes und der Seele bewahren. Wer diese Gnade hat und dieses Gnadenleben lebt, der ist ein lebendiges Glied des Leibes, welches den Geist Christi belebt und stärkt ***), und ist eine Rebe am Weinstocke, die aus dem Stocke selbst ihre fruchttreibende Kraft empfängt und in Verbindung mit ihm nicht verdorren wird. In Christus einverleibt, möge ein Solcher

*) Man muß einen Real- und Personalerorzismus unterscheiden.

**) Vergleiche noch das Segnungsgebet bei der Wasserweihe.

***) I. Korinth. 12, 12.

bitten, warum er immer wolle, es wird ihm gegeben werden *). Er ist um das Reich und dessen Gerechtigkeit wirksam, und der König dieses Reiches wird sein Leben und Heil mit Sorgfalt und Fürsehung beschirmen **). Er kann mit David sagen: „Der Herr regiert mich, und nichts wird mir mangeln" ***), und mit dem Propheten: „Der Herr, unser König, errettet uns" †). Die Gnade und das Gnadenleben werden aber durch die Sakramente vermittelt, durch Gebet und Mitwirkung zugeeignet, vermehrt und bewahrt. Die den Sakramentalien durch den Exorzismus und die Benediktion verliehene Kraft kann darum sich nur als einen für die Wirksamkeit der Gnade förderlichen Einfluß auf das Gemüth des Menschen äußern. Und dieser Einfluß ist nicht anders gedenkbar, als daß er den Geist und das Gemüth zum Empfange der Sakramente, zum Gebet und zur Gnadenmitwirkung stimmt und regsam erhält. Wenn der Mensch sich außer dem Stande der Gnade befindet, so ist es die zuvorkommende Gnade, die ihn zum Gebete, zur Mitwirkung und zum Empfange der Sakramente anregt. In diesem Falle wirken die Sakramentalien auf Geist und Gemüth zur Aufnahme der zuvorkommenden Gnade und zur Stimmung zum Gebete und zur Mitwirkung förderlich ein. Ihr Einfluß muß aber jedesmal als ein durch die Selbstthätigkeit des Subjektes entstandener, der die in ihnen durch die Benediktion erhöhte, natürliche Kraft bei ihrer Aufnahme in die fünf Sinne besonders günstig ist, gedacht, und kann niemals als ein übernatürlich bewirkter aufgefaßt werden. Wollte man ihn als einen übernatürlich bewirkten auffassen, so würde man den Sakramentalien eine Kraft beilegen müssen, die mit der Kraft entweder der zuvorkommenden, oder der wirklichen Gnade zusammenfiele, und sie zum Theile mit den

*) Joh. 15, 1 u. ff.
**) Cat. rom. p. IV. cap. XI. q. II.
***) Psl. 22.
†) Isaias 33, 22.

Sakramenten auf gleiche Linie stellen. Aus diesem Grunde schon kann ihnen eine übernatürliche Wirksamkeit nicht beigelegt werden, ohne zu erwähnen, daß ihnen diese auch nirgendwo verheißen ist. Die Wirksamkeit der Sakramentalien ist darum näher dahin zu bestimmen: daß sie mitelst der ihnen durch die Benediktion verliehenen heilsamen, aber natürlichen Kräfte und der subjektiven Stimmung, der religiösen Betrachtungen und Gefühle, welche sie in dem Geiste und Gemüthe aufregen, wirken und zur Aufnahme der zuvorkommenden Gnade, zum Empfange der Sakramente, zum Gebete aufgelegt machen, oder auch kürzer, zur Aufnahme und Bewahrung der heiligmachenden Gnade zu disponiren.

Aus dieser Erklärung sieht man, daß die Sakramentalien mit den Sakramenten in einer nahen Verwandtschaft stehen, worauf auch schon ihr Name hindeutet. Ihre Wirksamkeit und ihre Verbindung mit den Sakramenten wird bei einer besondern Behandlung des Exorzismus und der Benediktion, deren Wesen hier nur angedeutet wurde, und bei einer Darstellung der Sakramentalien im Einzelnn noch mehr einleuchten. Aus der hier im Allgemeinen beschriebenen Wirksamkeit derselben geht aber schon zur Genüge hervor, daß ihr Einfluß, den sie auf die Beförderung des christlichen Lebens haben, keineswegs gering zu achten ist. Niemand wird aber leugnen, daß ihnen, sowohl bei dem Volksunterricht, als bei dem kirchlichen Gebrauche nicht allenthalben der Werth und die Aufmerksamkeit beigelegt wird, den sie ihrer Natur nach mit Recht in Anspruch nehmen. Als todte Ceremonien behandelt, können sie Niemanden etwas nutzen, da man eine religiös-magische Kraftäußerung vergebens von ihnen erwartet. Schließlich erlaube ich mir daher noch den Vorschlag, den Exorzismus und die Benediktion, so wie die Sakramentalien im Einzelnen einer besondern Behandlung zu unterziehen, und sie unter die Gegen-

stände unserer Conferenz-Verhandlungen aufzunehmen *), um ihr Wesen und ihre Bestimmung unter den Heilsanordnungen in der Kirche mehr zu entfalten und der Wirksamkeit der Pastoration die segensreiche Quelle zu öffnen, die sie verschließen.

Ist die heilige Schrift die alleinige Erkenntnißquelle der Lehre Jesu?

(Fortsetzung.)

II. Artikel.

Fernere Stellen des Neuen Testaments, die sich gegen die mündliche Ueberlieferung als christliches Erkenntnißprinzip aussprechen sollen, sind:

c) Col. II. 8. „Sehet zu, daß Keiner sei, der euch gefangen nehme durch die Philosophie und leeren Trug nach der Ueberlieferung der Menschen, nach den Anfangsgründen der Welt und nicht nach Christo.“ Der Apostel betrachtet die Colosser, nachdem sie den christlichen Glauben angenommen haben, als f r e i e, als solche, die eben durch den christlichen Glauben, durch die Annahme der Lehre Jesu befreit worden sind von der Unwissenheit und den Irrthümern in der Angelegenheit des Heiles. Er will nicht, daß sie sich die frei machende christliche Erkenntniß abermals rauben lassen, rauben lassen — „durch die Philosophie und leeren Trug“, d. h. durch unbegründete trügerische philosophische Lehren. Zur nähern Charakterisirung der „Philosophie“ und des „leeren Truges“ oder der grundlosen trü-

---

*) Die Abhandlung wurde in einer Pfarr-Conferenz vorgetragen.

gerischen philosophischen Behauptungen, fügt der Apostel bei, daß sie, „gemäß den Ueberlieferungen der Menschen, gemäß den Anfangsgründen der Welt, nicht aber gemäß Christo“ seien. Der am Tage liegende Sinn des Zusatzes leuchtet aus folgender Umschreibung ein: Laßt euch nicht unter den Irrthum gefangen nehmen durch nichtige und trügliche philosophische Lehren, wie sie von Menschen überliefert werden, wie sie den Wissens-Elementen, d. i. den dürftigen Kenntnissen der Nichtchristen, aber nicht der von euch angenommenen Lehre Jesu Christi entsprechen. Jetzt liegt der Sinn des angezogenen Werkes klar vor uns, und hiermit drängt sich uns zugleich die Ueberzeugung auf, daß er nicht von ferne gegen die fortgesetzte mündliche Ueberlieferung als zweite Erkenntnißquelle der von Gott in Christo geoffenbarten Lehre gerichtet ist. Er warnt nur vor falschen philosophischen Lehren, wie sie von Menschen überliefert worden, d. h. wie sie ursprünglich von Menschen ersonnen worden sind und wie sie, nachdem sie einmal ausgedacht waren, von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt werden, und wie sie der Lehre Jesu zuwider sind. Was hat nun aber eine Warnung vor falschen Philosophemen, die menschlichen Ursprungs sind, durch Ueberlieferung der Menschen sich auf Erden erhalten und dem Christenthume widerstreiten, mit der Frage gemein, ob die von Gott durch Christus geoffenbarten Lehren dem Willen Jesu gemäß im Wege fortgehender mündlicher Verkündigung erhalten und verbreitet werden sollen? Nichts, weniger als Nichts — das sieht Jeder auf der Stelle. — Die dritte der von den Protestanten angerufenen Schriftäußerungen berührt also eben so wenig den eigentlichen Gegenstand unserer Frage, wie die beiden ersten. Wo möglich, noch weniger thut dies die Stelle:

d) 2. Tim. III. 14—17.: Du aber (Timotheus) bleibe bei dem, was du gelernt hast und was dir anvertraut worden ist, da du weißt, von wem du es gelernt hast, und da

du von Kindheit an die heiligen Schriften kennest, die im Stande sind, dich zu belehren zum Heile durch den Glauben an Jesus Christus. Denn die ganze Schrift ist von Gott eingegeben und nützlich zur Belehrung, zur Zurechtweisung, zur Besserung, zur Unterweisung in der Gerechtigkeit, auf daß vollkommen sei der Mann Gottes, zu jedem guten Werke ausgerüstet." Was ist klarer als diese Stelle? Sagt sie es nicht mit dürren Worten, daß die h. Schrift den Mann Gottes (den kirchlichen Lehrer, Vorsteher) vollkommen mache, daß sie ihn hinlänglich ausrüste zu jedem guten Werke? Setzt das aber nicht voraus, daß der ganze Schatz der christlichen Heilslehre in der h. Schrift niedergelegt, und daß diese Lehre mit Sicherheit und Bestimmtheit aus ihr zu entnehmen sei? daß folglich die Tradition zum mindesten überflüssig, und da, wo sie über den Kreis der Schriftlehren hinausgeht, entschieden falsch und verwerflich sei? Wir würden diese Voraussetzung vielleicht als richtig zugeben, wenn die Lobrede, die der Apostel der h. Schrift hält, unserer ganzen Schrift, d. h. den Büchern des alten und des neuen Bundes zusammen genommen gälte. Aber dem ist nicht so. Der Apostel hat nur diejenigen heiligen Schriften im Auge, die seinem Schüler Timotheus von Kindheit an bekannt waren, also nur die göttlichen Bücher des alten Testamentes — denn die des neuen existirten in den Kinderjahren des Timotheus noch nicht. Der Apostel spricht also gar nicht von den Verbreitungswegen und Erkenntnißquellen der von Gott in Christo geoffenbarten Lehre. Weder bezeichnet er die h. Schriften des neuen Bundes allein, noch den mündlichen Unterricht allein, noch beide zugleich als solche; er ergeht sich nur in Lobsprüchen auf den Inhalt der Bücher des alten Testamentes. Jene seine Worte auf die mündliche Ueberlieferung als mit der heil. Schrift (vorzugsweise des neuen Testamentes) gleichberechtigtes Erkenntnißprinzip der **christlichen** Lehre geltend machen wollen

— kann sonach nur als ein thörichtes Unterfangen angesehen werden. Mehr Aussicht auf Erfolg (wir sagen nicht: Aussicht auf Erfolg) würde der Versuch haben, aus jener Stelle die ganze christliche Offenbarung, die ganze Schrift des neuen Testamentes mit sammt der Tradition als überflüssig nachzuweisen — ein Versuch übrigens, dem wir an dieser Stelle nicht entgegenzutreten haben.

Andere Stellen der neutestamentlichen Schriften, die gegen die Tradition als Erkenntnißquelle der Lehre Jesu angerufen wurden, sind uns nicht bekannt geworden. Und die uns bekannt gewordenen beweisen nicht nur nicht, was sie beweisen sollen, sie handeln nicht einmal über den Gegenstand, der eigentlich in Frage steht. Weder verwerfen sie die mündliche Ueberlieferung als solche oder überhaupt (d. h. sie erklären den Weg der fortgesetzten mündlichen Mittheilung nicht schon an sich für einen unsichern, unzuverlässigen) noch verwerfen sie dieselbe in Ansehung der christlichen Lehre insbsondere.

Die Protestanten sind nach dem Vorstehenden entschieden im Unrechte, wenn sie für ihre Ansicht, die h. Schrift sei die alleinige Erkenntnißquelle der christlichen Lehre und schließe die Tradition als solche Quelle aus, auf die Autorität der neutestamentlichen Bücher sich berufen. Gewisser, als dies, kann nichts Anderes sein. Hiermit ist freilich noch gar nicht gesagt, daß diese Bücher der entgegengesetzten Ansicht das Wort redeten. Wäre es ja denkbar, daß sie sich weder für die eine noch für die andere Meinung aussprächen, daß sie über diesen Punkt gänzlich schwiegen. Ob sie also wirklich der Ansicht der Katholiken günstig sind, läßt sich gleichfalls nur aus einer unbefangenen Betrachtung der dafür angeführten Schrifttexte erkennen. An diese Betrachtung gehen wir jetzt. Daß dieselbe mit Unparteilichkeit, mit aller Strenge und Schärfe vorgenommen werden müsse, ist früher schon angedeutet worden, wird aber hier nochmals ausdrücklich in Erinnerung gebracht.

Die Katholiken stützen ihre Behauptung, daß die Schriften des neuen Testamentes auf die Tradition als christliches Erkenntnißprinzip hinweisen, auf folgende Stellen derselben:

a) Matth. XXVIII. 19. 20. „Gehet und unterweiset alle Völker, sie taufend auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des h. Geistes, sie Alles festhalten lehrend, so viel Ich euch aufgetragen habe; und siehe! Ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung der Zeit.“ Deuten diese Worte des göttlichen Herrn an seine Apostel auf den mündlichen Unterricht als bleibende Erkenntnißquelle seiner Lehre hin? Wir sagen: auf den mündlichen Unterricht als bleibende Erkenntnißquelle. Die Tradition ist nämlich im Allgemeinen nichts Anderes, als eine auf dem Wege fortgesetzter mündlicher Mittheilung, auf dem Wege fortgesetzten mündlichen Unterrichtes erfolgende Uebergabe der christlichen Lehre von der frühern an die spätere Generation. Um nun auf die eben gestellte Frage einzugehen, so ist so viel über allen Zweifel gewiß, daß der Ausspruch des Heilandes den Befehl an die Apostel enthält, die Völker mit seiner Lehre bekannt zu machen, sie in seiner Lehre zu unterweisen. Aber wie sollen sie sich dieses Auftrages entledigen? Sollen sie etwa in Jerusalem oder an irgend einem andern Orte bleibend sich aufhalten, hier seine Lehre schriftlich aufzeichnen und diese schriftliche Aufzeichnung dann den Völkern auf welchem Wege auch immer zustellen? oder sollen sie durch mündlichen Vortrag sie in seine Lehre einweihen? Der Heiland will, sie sollen zu den Völkern hingehen und hingegangen (πορευθέντες), sollen sie ihr Lehrgeschäft beginnen. Der Heiland will, sie sollen die Unterrichteten, oder genauer diejenigen unter ihnen, welche sie gläubig gefunden, auf den Namen des dreieinigen Gottes taufen — was abermals eine persönliche Anwesenheit voraussetzt. Der Heiland hat also ganz entschieden ein unmittelbares persönliches Belehren, ein Belehren durch mündlichen Vortrag vor Augen. Wo möglich,

noch klarer geht dies aus der Parallelstelle bei Mark. XVI. 15, 16. hervor, die also lautet: „Gehet in die ganze Welt und rufet das Evangelium aus für alle Creatur" (κηρύξατε rufet das Evangelium wie ein Herold aus, prediget es laut). „Wer glaubt und getauft ist, wird selig werden; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden. Hier weiset der gebrauchte Ausdruck κηρύσσειν ganz deutlich und bestimmt auf ein mündliches Lehren, auf eine mündliche Verkündigung der evangelischen Wahrheiten hin. Endlich berufen wir uns für diese unsere Auffassung auf den Umstand, daß sie auch die Auffassung der Apostel war. Oder haben diese nicht das Evangelium mündlich gepredigt? Haben sie die Predigt des Evangeliums nicht im Wege mündlichen Vortrages zu Jerusalem eröffnet? ist nicht die ganze Apostelgeschichte ein Beweis, daß sie die Lehre des Herrn unaufhörlich mündlich verkündigt haben? Die Apostel haben also die Weisung ihres göttlichen Meisters von einer mündlichen Belehrung verstanden. Und sie werden doch seinen Auftrag wohl richtig verstanden haben! Zunächst also steht dieses fest: der Heiland hat in seinen obigen Worten den Aposteln die Verbreitung seiner Lehre durch mündlichen Vortrag anbefohlen.

Der mündliche Unterricht kann, die Sache an und für sich betrachtet, ein directes und ein indirectes Erkenntnißmittel der Lehre Jesu sein. Ein directes Erkenntnißmittel derselben ist er dann, wenn er die Menschen unmittelbar und geradezu mit der Lehre Jesu bekannt zu machen hat, oder wenn die Menschen das, was sie aus dem Munde der ihnen gesandten Lehrer vernehmen, sofort und ohne Weiteres als Lehre Jesu anzusehen haben. Wie sich hiernach von selbst versteht, ist er ein indirectes Erkenntnißmittel dann, wenn er die Menschen nicht unmittelbar und geradezu in die Erkenntniß der Lehre Jesu einführen soll, sondern wenn er nur dazu dient, ihnen das Schöpfen dieser Lehre aus der eigentlichen Erkenntnißquelle derselben zu ermöglichen oder zu erleichtern.

Zur größeren Verdeutlichung dieses Unterschiedes fügen wir Folgendes hinzu. Die h. Schrift gilt den Katholiken wie den Protestanten als ein directes Erkenntnißmittel der christlichen Lehre, d. h. die einen wie die andern halten dafür, daß die aus ihr entnommenen Lehren sofort und ohne Weiteres als Lehren des Heilandes zu betrachten und anzunehmen seien. Sie erklären sie somit für eine eigentliche Erkenntnißquelle. Die Protestanten erachten sie überdies für das einzige directe Erkenntnißmittel, für die einzige eigentliche Erkenntnißquelle der christlichen Lehre. Der mündliche Unterricht kann daher in ihrem Systeme nur die Bestimmung haben, in dem richtigen Verständnisse der Schrift, in der Erforschung ihres Lehrinhaltes nachzuhelfen, das Resultat des eigenen Nachdenkens über die Schriftlehre (etwa sammt den Gründen, auf welche sich dieses Resultat stützt), mitzutheilen. Aber dieses Resultat des Nachdenkens des Lehrers, die von ihm mündlich vorgelegte Lehre sofort und ohne Weiteres als den richtigen Schriftinhalt, als wirkliche Lehre Jesu anzusehen, kann (nach protestantischer Anschauung) dem Lernenden nicht zugemuthet, nicht angesonnen werden. Er muß zudem die betreffenden Schrifttexte, die ihm ja die alleinige Fundgrube der Lehre Jesu sind, selbst ansehen, selbst prüfen, und erst nach gewonnener Ueberzeugung, daß die ihm mündlich vorgetragene Lehre in der h. Schrift wirklich verzeichnet steht, kann er sie als Lehre Jesu aufnehmen. Der mündliche Unterricht kann also im protestantischen Lehrsysteme nur dazu dienen, dem Lernenden oder Hörenden das Schöpfen der Lehre aus der h. Schrift als der alleinigen eigentlichen Erkentnißquelle derselben möglich, resp. leicht zu machen; er ist ein indirectes Erkenntnißmittel und somit keine eigentliche Erkenntnißquelle. Ganz entgegengesetzt ist die Anschauungsweise der Katholiken. Sie erachten den mündlichen Unterricht für ein directes Erkenntnißmittel, für eine eigentliche Erkenntnißquelle der Lehre Jesu; sie sehen die durch

den mündlichen Unterricht überkommenen Lehren sofort und ohne Weiteres als Lehren Jesu an. Haben wir also oben erkannt, daß Jesus den Aposteln mündlichen Unterricht, mündliche Belehrung vorgeschrieben hat, so müssen wir jetzt ferner fragen, ob er ihnen denselben als directes Erkenntnißmittel (als eigentliche Erkenntnißquelle) oder blos als indirectes vorgeschrieben hat. Freilich — diese Frage ist bald beantwortet. Zu der Zeit nämlich, wo Jesus jene Vorschrift ertheilte, war von den Büchern des Neuen Testamentes noch kein Jota niedergeschrieben. Die den Aposteln befohlene mündliche Belehrung kann also unmöglich eine solche gewesen sein, die zu einer schriftlichen Aufzeichnung der Lehre Jesu in Beziehung gestanden, die die Bestimmung gehabt hätte, zum Verständnisse des geschriebenen Buchstabens behülflich zu sein; sie kann nur eine solche gewesen sein, welche unmittelbar und geradezu, welche sofort und ohne Weiteres mit der Lehre Jesu bekannt machen sollte, d. h. sie kann nur ein directes Erkenntnißmittel, nur eine eigentliche Erkenntnißquelle dieser Lehre haben sein sollen. Als eine solche erscheint sie denn auch in der Apostelgeschichte. Ihre ganze Kenntniß, welche die dreitausend Erstbelehrten von der christlichen Lehre besaßen, hatten sie aus dem mündlichen Vortrage der Apostel, insbesondere des Apostelfürsten Petrus geschöpft Apg. II. Nach der wunderbaren Heilung des vom Mutterleibe an gelähmten Mannes, welche vieles Volk um die Apostel Petrus und Johannes versammelt hatte, hielt Petrus einen mündlichen Vortrag an die Zusammengeströmten, durch den Viele die Lehre Jesu kennen lernten und gläubig wurden Apg. III. IV., 1—4. (V. 4. lautet: „Viele von denen, welche das Wort gehört hatten, glaubten.) Die Juden von Antiochia in Pisidien verdankten ihre Kenntniß der Lehre des Heilandes, dem mündlichen Vortrage des Apostels Paulus Apg. XIII., 14—43. Mit diesen Beispielen, deren übrigens in der Apostelgeschichte noch mehre zu lesen sind, ist es für unsern Zweck

vollkommen genug. Zweitens also steht auch dieses fest: Der Heiland hat in seinen obigen Worten den Aposteln die mündliche Verkündigung seiner Lehre als ein directes Erkenntnißmittel, als eine eigentliche Erkenntnißquelle derselben vorgeschrieben.

Nun erübrigt in Betreff unserer Stelle nur noch eine Frage, nämlich die: für welche Zeit der Herr die eben erwähnte Weisung gegeben, ob blos für die Zeit der Apostel oder für alle Zeit. Mit dieser Weisung verbindet er die Zusicherung seines alltäglichen Beistandes bis zur Vollendung der Zeit (daß die Worte ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος hier richtig gefaßt sind, kann nach Vergleichung nachstehender Parallelstellen gar nicht zweifelhaft erscheinen: Matth. XIII, 39. ὁ δὲ θερισμὸς συντελεία τοῦ αἰῶνός ἐστιν, οἱ δὲ θερισταὶ ἄγγελοί εἰσιν, „die Ernte aber ist die Vollendung der Zeit" — das Ende der Welt — „die Schnitter aber sind die Engel;" V. 40.: „wie nun Unkraut gesammelt wird und im Feuer verbrannt, so wird es auch gehen ἐν τῇ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος τούτου bei der Vollendung dieser Zeit" — am Ende dieser Welt). Er kann diese Zusicherung nur in der Absicht ertheilt haben, um jeden Zweifel an der nöthigen Befähigung und Ausrüstung zur Ausführung seines Befehles von vorne herein niederzuschlagen. Sie steht somit zu der gegebenen Weisung in der engsten Beziehung. Nun aber lautet die mit Rücksicht auf diese Weisung, um dieser Weisung willen ertheilte Zusicherung auf alle folgende Zeit bis zum endlichen Abschlusse derselben. Was folgt hieraus gewisser, als daß auch die Weisung, um derentwillen sie ertheilt worden, für alle Zukunft gelte? Also der bezeichnete Auftrag des Herrn soll bis zur Vollendung der Zeit in Kraft bestehen, und soll bis zu diesem letzten Zeitpunkte hin alle Tage in Ausführung gebracht werden. Wäre es ja im entgegengesetzten Falle widersinnig gewesen, die Zusicherung der zur Vollziehung desselben nöthigen Hülfe über alle Tage der ganzen folgenden Zukunft zu erstrecken,

Oder welcher Vernünftige verspricht den zur Erfüllung eines Befehles nöthigen Beistand für eine längere Zeit, als der Befehl selbst gilt? Unsere obige Frage ist also dahin zu beantworten: daß der Heiland den Befehl, die Völker mündlich zu belehren und durch mündliche Belehrung sofort mit seiner Lehre bekannt zu machen, für die ganze Folgezeit, mithin nicht blos den Aposteln, sondern auch ihren Nachfolgern (deren Repräsentanten sie sind), gegeben habe. Ganz dasselbe Resultat ergibt sich aus der schon angeführten Parallelstelle bei Markus. Aus V. 16. („wer glaubt und getauft ist, wird selig werden") erhellet nämlich, daß der Heiland bei der Weisung, alle Creatur durch mündliche Predigt mit den Wahrheiten des Evangeliums direct bekannt zu machen, die Beseligung der Menschen im Auge gehabt habe. Nun aber soll nach der Schrift — die betreffenden Aeußerungen werden an einer anderen Stelle dieser Abhandlung angeführt werden — unser gesammtes Geschlecht in Christo selig werden. Der Auftrag Jesu, seine Lehre mündlich zu predigen und durch mündliche Predigt direct zur Kenntniß der Menschen zu bringen, gilt sonach, da er zur Beseligung der Menschen gegeben ist, so lange, als dieser sein Zweck besteht, d. h. er gilt so lange, als es zu beseligende Menschen gibt = für immer. Drittens steht somit auch dieses fest: Jesus hat in seinen erwähnten Worten den mündlichen Unterricht für alle Folgezeit als directes Erkenntnißmittel, als eigentliche Erkenntnißquelle seiner Lehre vorgeschrieben.

Ist durch diesen Befehl des Herrn die schriftliche Verkündigung seiner Lehre vielleicht ausgeschlossen? Durchaus nicht. Er bezeichnet ja die mündliche Predigt nicht eben als das einzige directe Erkenntnißmittel, sondern nur als eine bleibende Erkenntnißquelle seiner Lehre. Dabei bleibt die volle Möglichkeit bestehen, daß er schon gleich von Anfang an neben der mündlichen auch die schriftliche Verkündigung des Evangeliums gewollt habe. Und er hat dieselbe wirklich gewollt. Wir müssen dies daraus schließen, daß die

Apostel, welche unter seiner und seines h. Geistes immerwährender Leitung standen, seine Lehre wenigstens zu großem Theile schriftlich aufgezeichnet haben. Aber ausdrücklich erwähnt und klar ausgesprochen finden wir einen Befehl des Herrn zur schriftlichen Belehrung an keiner einzigen Stelle der h. Schrift, sondern nur den Befehl zur mündlichen Unterweisung. Wer sich daher an die Worte des Heilandes hält, wie sie in der h. Schrift vorgezeichnet sind, von dem sollte man meinen, er würde auf den mündlichen Unterricht als Erkenntnißquelle, wenn nicht allein und ausschließlich, so doch ein ganz besonderes und vorzügliches Gewicht legen. Und die Protestanten, welche sich rühmen, in ihrem christlichen Glauben genau der h. Schrift zu folgen, verwerfen den mündlichen Unterricht als eigentliche Erkenntnißquelle!!

Wir sind in der Erörterung der vorstehenden Schriftäußerung etwas ausführlich gewesen. Wir haben die Momente, welche hier den Ausschlag geben, einzeln hervorgehoben, und jedes mit mehren haltbaren Gründen gestützt. Hoffentlich wird der Leser, wenn er uns bisher gefolgt ist, uns diese Weitläuftigkeit nicht verübeln. Denn er wird mit uns die Ueberzeugung gewonnen haben, daß die betreffenden Worte in unserer gegenwärtigen Frage von großer Bedeutung, von hoher Wichtigkeit sind. So weit unsere Beobachtungen reichen, dürften sie in ihrem Verhältnisse zu unserer Frage gemeinhin nicht genügsam gewürdigt werden.

Recensionen.

Lateinische und griechische Messen aus dem zweiten bis sechsten Jahrhundert. Herausgegeben von Franz Joseph Mone, Archivdirektor zu Karlsruhe. Mit einer Schrifttafel. Frankfurt a. M. Verlag von Carl Bernhard Lizius. 1850. VI. 170. in 4.

(Schluß.)

Die dritte Abtheilung handelt von der römischen Messe. In einer Vorerörterung, die jedoch ziemlich verworren ist, will der Verfasser deutlich machen, daß die Untersuchung über die lateinische Messe, wie er gethan habe, mit Afrika und Gallien angefangen werden müsse. Der Hauptgrund, worauf der Verfasser sich hierbei stützt, ist der, weil die römischen Sakramentarien nicht weit genug zurückgehen, und die Zeugnisse für das Alter der Messe bei den Afrikanern und Galliern auch für die Römer beweisen, da sie mit diesen in Kirchengemeinschaft standen. Wir meinen nun aber, daß es gar nicht nöthig gewesen wäre, sich auf eine Untersuchung über die Beschaffenheit der afrikanischen und gallischen Liturgie einzulassen, um darzuthun, daß die Messe in der römischen Kirche sehr alt sei, und daß dies viel besser und direkter habe geschehen können durch Anführung von Stellen aus den heil. Vätern. Für die Beschaffenheit der römischen Messe kann aus der afrikanischen und gallischen

Liturgie ebenfalls nichts gefolgert werden, schon darum nicht, weil wir von der Einrichtung der afrikanischen Liturgie zu wenig wissen, und beide, namentlich aber die gallische Liturgie, von der römischen bedeutend abwich. In der Vorerörterung stellt der Verfasser auch die Behauptung auf, reine Quellen der römischen Liturgie seien nur das altrömische und das gregorianische Meßbuch, weil das gelasianische schon fränkischen Einfluß erfahren habe. Was für ein altrömisches Meßbuch hier genannt sei, gibt das folgende erste Kapitel zu erkennen; demzufolge ist es das, zuerst von Blanchini herausgegebene sogenannte Sacramentarium Leoninum. Aber der Verfasser, sich anschließend an die Meinung der Gebrüder Ballerini, gibt selbst zu, daß dieses Buch nur ein Sammelwerk sei, und zwar daß in diese Sammlung die Messen vieler Kirchen, oft ohne Ordnungen aufgenommen worden seien (Seite 109), wie kann es denn eine reine Quelle der römischen Liturgie sein? Bei näherer Ansicht des Buches ist es wohl nicht zu verkennen, daß es viele Gebete der römischen Kirche enthält, aber daß alles daher entnommen sei, dagegen spricht schon die Vielfältigkeit und massenhafte Anhäufung des Materials, so wie auch der Umstand, daß der Codex von Verona herstammt. Warum aber das gregorianische Meßbuch eine reinere Quelle der römischen Liturgie sein soll, als das gelasianische, vermögen wir vollends nicht einzusehen. Der Verfasser sagt, weil letzteres fränkischen Einfluß erfahren, wofür aber weiter kein Beweis angeführt wird, als daß es noch im achten (?) und neunten Jahrhundert in Frankreich üblich gewesen. Indessen zweifeln wir kaum daran, daß dasselbe fränkischen Einfluß erfahren, jedenfalls ist die Vermuthung begründet, daß es, weil es in Frankreich im Gebrauche war, daselbst auch Einfluß erfahren. Aber dasselbe läßt sich auch vom gregorianischen Meßbuch sagen, das ebenfalls in Frankreich gebraucht worden ist. Doch vielleicht hatte der Verfasser im Sinne, und der Umstand, daß er vorher bemerkt (S. 10), von den liturgischen Schriftstellern sei auf die Heimath der

Handschriften zu wenig Gewicht gelegt worden — ein Vorwurf, den wir gar nicht begründet finden — deutet darauf hin, daß er dies wirklich im Sinne gehabt haben möge, nämlich, daß der Codex des gelasianischen Sakramentars, der allen spätern Ausgaben zu Grunde liegt, aus Frankreich herstamme. Aber auch dies kann kein Grund sein, das Sakramentar Gregor's für eine reinere Quelle der römischen Liturgie zu erklären; denn erstens stimmen die verschiedenen Codices des gregorianischen Sakramentars nicht überein, wie der Verfasser S. 115 selbst angibt, zweitens ist keiner der ältern Codices dieses Sakramentars in Rom entstanden, sondern sie kommen sämmtlich aus Frankreich oder Deutschland her, auch der ottobonianische und vaticanische. Drittens, selbst die Ausgabe des Sakramentars Gregor's von Hugo Menardus, worauf der Verfasser besonders Gewicht zu legen scheint, hat einige aus Frankreich stammende Codices zum Grunde *); und dem Verfasser wird es nicht unbekannt sein, daß die Benediktiner, welche den Text des Menardus in die Ausgabe der Werke Gregor's aufgenommen haben, deshalb von Thomasius und Muratori sehr getadelt worden sind, daß sie nicht lieber den Text des Pamelius (nach einem Kölner Codex) als einen reineren aufgenommen hätten. Ueberhaupt kann von einem reinen Texte des gregorianischen Sakramentars bis dahin keine Rede sein, obwohl es nicht schwer zu ermitteln ist, welcher Codex ein gregorianisches Sakramentar repräsentire, da Veränderungen und Zusätze, welche das Sakramentar im Laufe der Zeit an verschiedenen Orten erfahren, keine wesentliche Umgestaltung desselben haben bewirken können.

Das erste Kapitel dieser Abhandlung hat die Ueberschrift: Geschichtliche Stellung des altrömischen Meßbuchs,

---

*) Der Verfasser irrt sich, wenn er S. 115 sagt, Menardus habe zu seiner Ausgabe einen römischen Codex gebraucht. Der Codex, den er zum Grunde legte, stammt aus der Abtei Corbie; er nennt ihn ja selbst auf dem Titel S. Eligii.

d. h. des sogenannten Leoninischen Sakramentars. Zuerst wird hier die politische Lage Italiens im vierten und fünften Jahrhundert besprochen, und nachher werden die Gebete hervorgehoben, welche Anspielungen auf die damaligen Zeitumstände enthalten sollen, wobei das gelasianische Sakramentar stets verglichen wird; wie es scheint, soll diese Aufstellung vorzüglich dazu dienen, um daher einen Maßstab zur Bestimmung des Alters dieser Sammlung zu erlangen. Wir können diesen Theil füglich übergehen, um so mehr, als schon durch Muratori und die Gebrüder Ballerini dieser Punkt unter Anführung der nämlichen Umstände sattsam erörtert worden ist. — Wenn der Verfasser die Ansicht ausspricht (S. 189), daß diese Sammlung veranstaltet sein möge, um aus dem allgemeinen Ruin (bei der politischen Zerstörung Italiens) noch zu retten, was möglich war, so müssen wir bekennen, daß wir dies wenig wahrscheinlich finden; denn das ist von je her die Art der Kirche gewesen, daß sie, mochte in der Welt vorgehen, was da wollte, an dem Ueberlieferten festhielt, und ganz besonders auch in der Ordnung des Gottesdienstes; demnach wird sie da auch gewiß gesorgt haben, daß ihr die Kirchenbücher nicht verkamen, und wäre auch das eine oder das andere Exemplar zu Grunde gegangen, es waren in jener Zeit der Kirchen genug vorhanden, von woher man sich wieder mit einem neuen versehen konnte. Was hätte auch die Privat-Sammlung eines Einzelnen zur Erhaltung des Bestehenden viel beitragen können, zumal da sie Allerlei durcheinander von verschiedenen Orten her aufgenommen hatte und überdem der kirchlichen Autorität entbehrte? — Wenn der Verfasser ferner sagt (S. 109): aus demselben Bedürfniß, die zerrütteten Zustände wieder zu ordnen und zu befestigen, sei das gelasianische Meßbuch hervorgegangen, so fehlt es an allem Grunde, so etwas zu behaupten; wir wissen erstens positiv nichts darüber, was den P. Gelasius zu seiner Arbeit vermocht hat, und zum Andern sagen die Nachrichten blos, daß er Orationen und Präfationen beigefügt habe, was doch

nicht im entferntesten darauf hindeutet, daß er eine Unordnung zu heben beabsichtigt habe; es war ihm vielmehr lediglich um die Zusätze zu thun.

Seite 112 wirft der Verfasser die Frage auf: Wodurch kam das gelasianische Meßbuch zu den Franken, und wann geschah dieses? Die Antwort lautet: Das Meßbuch kam zu den Franken durch die Taufe Clodowich's (auf Weihnachten im Jahre 496) und wurde in seiner jetzigen Gestalt verfertigt nach dem Tode jenes Königs (nach dem Jahre 511). Der Verfasser stützt diese seine Behauptung vorzüglich darauf, daß in den Gebeten des Gelasianums ziemlich häufig der Ausdruck nomen romanum, regnum und imperium romanum und statt romanum oder dies durch sive erklärend oder ändernd, das eine und das andere Mal Francorum vorkomme, und dem Clodowich schon damals die Herrschaft des westlichen Römerreiches in Aussicht gestellt worden sei. Wir meinen, dieser Grund sei doch gar zu schwach*); der Verfasser scheint dies auch selbst gefühlt zu haben, denn er fügt bei (Seite 114), was freilich auch nicht viel sagen will: es war jedenfalls zweckmäßig, den neubekehrten Franken richtige Meßbücher zu geben und sie nicht den Verfälschungen der Arianer auszusetzen. Wir glauben allerdings auch, daß man besorgt gewesen sein werde, die Franken gegen die Arianischen Irrthümer zu schützen, aber dazu war ein römisches Meßbuch gar nicht erforderlich; die Franken schlossen sich an die orthodoxe Kirche in Gallien an und in der gallischen Kirche hatte man orthodoxe Meßbücher, die man auch später noch, unter Carl dem Großen mit dem römischen Meßbuche zu vertauschen wenig geneigt war. — Wir nahmen an, der Verfasser habe in den eben angeführten Worten sagen wollen, das gelasianische Sakramentar sei in Folge

*) Wir sehen in dem angeführten Umstande nur einen Beweis, daß wir hier ein römisches Meßbuch vorhaben, und zwar ein recht altes, welches bei seiner Uebertragung nach Frankreich modificirt werden mußte.

der Taufe Clodowich's und bald nachher zu den Franken gekommen; dagegen müssen wir aber weiter noch erinnern, daß auch nicht ein Schein von positivem Beweis aus geschichtlichen Dokumenten hierfür vorliegt; erst nach Einführung der römischen Liturgie in Gallien, unter Carl d. Gr., finden wir, daß nebst dem gregorianischen auch das gelasianische daselbst vielfach gebraucht wurde, eine Thatsache, die sich übrigens leicht erklären läßt. Was der Verfasser damit sagen will, das gelasianische Meßbuch sei in seiner jetzigen Gestalt nach dem Tode Clodowichs (511) verfertigt worden, begreifen wir nicht. Papst Gelasius, der das Buch verfertigte, oder besser gesagt, Veränderungen daran vornahm, starb im Jahre 496, und das bekannte Exemplar des Gelasianums, das wir noch haben, stammt, wie die nachgelasianischen Zusätze andeuten, aus dem achten Jahrhundert.

Das zweite Kapitel hat die Ueberschrift: Ausführliche Bruchstücke des gregorianischen Meßbuches nach einem Codex rescriplus. Nach einigen Vorbemerkungen gibt der Verfasser Nachrichten über die von ihm aufgefundenen Handschriften. Es ist der Reichenauer Codex Nr. 112 zu Karlsruhe. Er ist in klein Folio, hat 24 Zeilen auf der Seite und enthält 27 rescribirte Blätter. Nach dem Dafürhalten des Verfassers ist die untere Schrift nicht viel älter als die obere. Die Initialen seien die des siebenten Jahrhunderts und die Textschrift sei aus dem Uebergange des siebenten zum achten Jahrhundert. Wir wollen dies gelten lassen, müssen aber gestehen, daß wir der Handschrift von vorn herein kein höheres Alter beizulegen geneigt sind, als der Stiftung des Klosters Reichenau (im J. 724); wie wir denn auch die Schriftform allein nicht für geeignet halten, einen sichern Maßstab abzugeben, ob es eine Handschrift aus dem achten oder neunten Jahrhundert sei. Beim Abdrucke des fraglichen Bruchstückes verfuhr der Verfasser so, daß er nur die Gebete abdrucken ließ, die bei Menard und Muratori nicht stehen oder bedeutend verändert sind, sonst aber auf deren Ausgabe, so wie auch auf das Gelasianum nur hinverwies

durch Anführung der Anfangsworte oder auch nur der Seitenzahl. Wir sind mit dieser Methode nicht einverstanden, würden es jedenfalls für besser gehalten haben, wenn der Verfasser den vollständigen Text, oder doch so viel, als davon zu lesen war, hätte abdrucken lassen, zumal die genannten Bücher nur Wenigen zur Hand sind. Vollends wird es schwer, sich da zurechtzufinden, wo nur die Seitenzahl bei Menard citirt wird mit dem Beisatz: daselbst zu einer andern Messe gehörig oder etwas verschieden. Ueberhaupt finden wir es sonderbar, daß der Verfasser statt den Menard und Muratori zu vergleichen, nicht lieber die von Gerbert herausgegebenen Codices von St. Gallen und Reichenau verglichen hat, zumal da er ja auch eine Reichenauer Handschrift vor sich hatte. Er würde dann auch bald gefunden haben, daß seine Handschrift ziemlich genau mit dem Gerbert'schen Codex übereinstimmt, wobei denn jedoch von dem, was die Gerbert'sche Handschrift aus der ambrosianischen Liturgie mit aufgenommen hat, abgesehen werden muß. Es würde ihm dann auch vollends offenbar geworden sein, daß seine Handschrift nicht ein Bruchstück eines gregorianischen, sondern eines gemischten Sakramentars ist, das mehr Stücke aus dem gelasianischen als aus dem gregorianischen Sakramentar entnommen hat. Der Verfasser gesteht S. 118 dies selbst zu, daß es ein Auszug aus beiden Sakramentarien sei, wenn er aber hinzufügt, auch aus dem gallischen Meßbuch, so sind wir darum nicht mit ihm einverstanden; wenigstens haben wir darin nichts gefunden, was zu den Eigenthümlichkeiten der altgallischen Liturgie gehört. Der Verfasser führt hierfür auch keinen Beweis an, wenn nicht etwa Folgendes dafür gelten soll. Er sagt nämlich, das Sakramentar, wozu dieses Bruchstück gehört, stamme aus Frankreich (Seite 117), sei aber kein Orginalwerk, sondern nur Abschrift einer ältern Sammlung (Seite 118). Daß es aus Frankreich stamme, gehe erstens daraus hervor, weil die Präfationen Contestationen genannt würden. Allein diese Benennung verschlägt nicht viel, zumal sie nicht als

eine der gallischen Liturgie ausschließlich eigne behauptet werden kann; sagt auch ja Gerbert (Monumenta Part. 1. pag. 2. not. 3.), daß in dem von ihm benutzten Reichenauer Codex alle Präfationen Contestationen überschrieben seien; zweitens sei das gallische Friedensgebet vor der Präfation eingeschaltet und er führt dafür die zweite von ihm herausgegebene Messe an; die andern Messen haben davon nichts; und in Ansehung der allegirten zweiten Messen ist er ganz im Irrthum, denn die Worte, die er anführt, gehören zur Sekreta, wie der Verfasser sich selbst aus der Ueberschrift bei Gerbert l. c. S. 3. überzeugen kann; drittens führt der Verfasser für seine Behauptung an, daß die Benediktion nach der Präfation ausgelassen sei, weil die gallische Messe sie erst nach dem Vaterunser habe. Allein die von ihm edirten Messen haben ja auch keine Benediktion nach dem Vaterunser und die römische Kirche hat nach der Präfation nie eine Benediktion gehabt. Wir begreifen gar nicht, was den Verfasser zu dieser Behauptung hätte veranlassen können; als vierten und letzten Grund führt er an, daß die Lesearten die gallische Volkssprache verriethen. Wenn letzteres wirklich der Fall wäre, so ließe dies sich ja schon dadurch erklären, daß ein in Frankreich geborner Mönch von Reichenau die Abschrift verfertigt habe; indessen ist diese Annahme nicht nöthig, es genügt anzunehmen, daß sie von einem wenig gebildeten Manne, der des Lateinischen nicht besonders mächtig war, herrühre; klagt ja auch selbst Gerbert in der Vorrede zu seinem Werke, daß namentlich sein Reichenauer Codex so schlecht stilisirt und voller Fehler sei.

Das Bruchstück enthält der Messen, die noch ziemlich vollständig zu lesen waren, vierzehn; sie gehen von der Weihnachts-Vigilie bis zum ersten Sonntage nach Epiphania einschließlich; ob die Blätter der Handschrift richtig geordnet sind, wissen wir nicht, es kommt uns aber sonderbar vor, daß die Vigilie von Epiphania nach dem Feste Epiphania folgt und zwischen beiden noch eine Messe steht, die unbezweifelbar zum Neujahrstage gehört. Ueber den Text die-

ser Messen haben wir nicht viel zu bemerken, er wird sehr gut aus Gerbert berichtigt und ergänzt werden können. Wir möchten aber den Verfasser aufgefordert haben, daß er seinen Codex nachträglich noch einmal mit dem Text bei Gerbert verglichen, um sich zu überzeugen, ob er überall richtig gelesen habe. So glauben wir z. B., um allein die Seite 120 vorzunehmen, daß bei der Contestatio der III. Messe qui ut statt ut qui gelesen werden müsse, in der Postcommunio der IV. Messe nobilitas statt nobilitatem; in der V. Messe bei der orat. super obl. „oblata“ statt oblatio; in der letzten Zeile der angegebenen Seite te factore et conditus — reparatus statt te factorem condetur — reparatur. — Doch wir haben auch noch ein Paar andere Bemerkungen hinzuzufügen. Seite 120 will der Verfasser der Leseart nomen defuit, wie sein Codex habe, den Vorzug geben vor der in den Ausgaben, auch bei Gerbert vorkommenden Leseart nomen non defuit, wir möchten wissen, aus welchen Gründen? nach unserm Dafürhalten würde man, wenn man das non ausließe, in Widerspruch mit dem Dogma gerathen. — S. 121 gehört die Ueberschrift: Domn. prima post oct. Domini, womit die Seite schließt, nicht zu der angereihten Messe; denn diese Messe ist keine andere, als die auf das Fest der Epiphania, wie die Anfangsworte der Gebete und deren Vergleichung mit der entsprechenden Messe bei Gerbert außer allen Zweifel setzen. Die darauf folgende Messe S. 122, deren Ueberschrift ausgekratzt war, ist die Messe ad prohibendum ab idolis, wie sie das Gregorianum hat, während die Messe, die auf der vorhergehenden Seite sub N. X. unter derselben Ueberschrift abgedruckt ist, aus dem Gelasianum entnommen ist. Wie es gekommen ist, daß diese beiden Messen, die sonst zusammenzustehen pflegen, von einander getrennt worden sind, wissen wir nicht zu sagen, vielleicht aber der Verfasser.

Das dritte Kapitel (S. 122—137) ist überschrieben: Bruchstücke des abgekürzten gregorianischen Meßbuches. Was unter abgekürztem Meßbuche hier zu verstehen sei, erfahren

wir erst S. 124, wo angegeben ist, daß den Messen mehre dazu gehörigen Stücke fehlen. S. 116 wird darüber nur im Allgemeinen gesagt, daß der abgekürzte Text meist in Quart geschrieben sei, und häufig zu Deckblättern und zum Einbande anderer Handschriften zugeschnitten worden. Der Verfasser gibt dann ferner an (S. 123), daß er aus seinen Quellen 35 Quartblätter ausgewählt habe, welche zu einer Handschrift gehört hätten; diese Blätter stammten aus der Abtei Reichenau und befänden sich jetzt auf der Hofbibliothek zu Karlsruhe; sie zeigten zweierlei Handschrift, seien aber von einem Schreiber und gehörten dem neunten Jahrhundert an, doch kämen auch Zusätze aus späterer Zeit darin vor. Der Verfasser glaubt die Handschrift komme aus Frankreich her, dies beweise die auf den heil. Dionysius vorkommende Oration. Wir sehen diesen Beweis nicht für hinreichend an und zwar darum nicht, weil das Fest des heiligen Dionysius auch in den alten römischen Calendarien vorkömmt, insbesondere auch in zwei Reichenauer Calendarien des neunten und zehnten Jahrhunderts bei Gerbert, desgleichen im Murtener und Petershausener. Ueberdem ist ja auch diese Oration von einer spätern Hand hinzugesetzt, und zwar nicht an die Stelle, wohin sie dem Calendarium nach gehörte, sondern zusätzlich nach den Orationen der Votivmessen. Der Verfasser hält die Bruchstücke für Theile des gregorianischen Meßbuches, obwohl er zugesteht, daß auch das gelasianische Meßbuch benutzt worden. Wir sind hierin nicht mit ihm einverstanden, vielmehr haben wir bei genauer Vergleichung gefunden, daß diese Bruchstücke dem gelasianischen Sakramentar näher kommen. Denn erstens kommen hier Orationen vor, die dem Gelasianum ganz eigenthümlich sind, zweitens kommt keine einzige Oration des Gregorianums vor, die sich nicht auch im Gelasianum findet. Ein Paar Orationen kommen vor, die sich weder in dem Gregorianum noch in dem Gelasianum finden, eine ist sogar aus dem Ambrosianischen Missal. Ueberhaupt stimmen diese Stücke im Ganzen mit dem St. Gallen und Reichenauer Missal bei

Gerbert überein, und wäre es auch nicht hier besser gewesen, wenn Gerbert statt Menard verglichen worden wäre. Was die Vergleichung anbelangt, so müssen wir nochmals unsere Mißbilligung darüber aussprechen, daß durchgängig nur die Seitenzahl bei Menardus angegeben ist, ohne daß der Text des Manuscripts auch nur mit einigen Worten angedeutet ist, was selbst die Nachvergleichung außerordentlich erschwert. Aber auch darin stimmen wir mit dem Verfasser nicht überein, daß die von ihm mitgetheilten Bruchstücke zu einem Missale gehört haben sollen; schon der Umstand, daß darin keine Sekret, keine Präfation und keine Postcommunio vorkommt, sondern nur Orationen und zwar in der Regel nur die Oratio diei, in der Osteroktave auch die oratio ad vesperas und ad fontes und in litaniis maioribus die Stationsgebete, hätte den Verfasser darauf führen müssen, daß er hier ein Orational vor hatte, das vorzüglich zum Gebrauche beim Officium bestimmt sein mochte. Zwar kommen einige Gebete vor, welche bei Menard die Ueberschrift haben, super populum oder ad complendum; allein es liegt im Charakter dieser Orationen, daß sie immer allgemeinen Inhaltes sind, und auch als Tags-Orationen gebraucht werden konnten, wie die in Sabbatho Pentecostes und auf Pfingsten Seite 127; weshalb denn hier auch die Ueberschrift alia, wie im Manuscript steht, angebracht war. Die Ueberschrift ad complendum bei Menard kann um so weniger etwas verfangen, weil die so überschriebene Oration häufig ganz allein steht im Manuscripte, also dadurch als Tagesoration behauptet ist; und weil mehre dieser Orationen bei Gelasius als oratio diei vorkommen, z. B. die auf derselben S. 127 zur feria 4. Pentecostes gehörige Oratio: Praesta quaesumus. Uebrigens ist bekannt, daß die mit der Ueberschrift alia versehenen Orationen namentlich an Festtagen beim Officium angewendet zu werden pflegten. Wir bleiben also dabei: wir haben hier nur ein Orational, eine Sammlung liturgischer Gebete. Am Manuscript fehlt vorn ein guter Theil; das erste Blatt beginnt mit Ostern

und wird dann auf den folgenden Blättern dem Laufe des Kirchenjahres gemäß mit den Festen fortgefahren bis zum Feste der heil. Lucia, Blatt 22. Hie und da ist das Manuscript lückenhaft, aber auch, wo es regelmäßig fortläuft, werden mehre Heiligen vermißt, die sonst in den alten Calendarien, selbst in dem Reichenauer vorkommen. Aufgefallen ist uns, daß keine Orationen auf die Sonntage angegeben sind, mit Ausnahme der Dominica vacat post Sabbathum XII. lectionum im September. Blatt 5 scheint uns nicht an diese Stelle zu gehören; denn erstens beginnt dieses Blatt mit Gebeten auf das Kreuzerfindungsfest, welches wie auch die Ueberschrift anzeigt, am 3. Mai gefeiert wird, während auf dem folgenden Blatt 6 erst die Orationen auf Vitalis den 28. April und auf Philippus und Jakobus den 1. Mai vorkommen, zweitens weichen die Orationen auf das Kreuzerfindungsfest von denen des Gregorianums und des Gelasianums ganz ab, nur die zweite hat Aehnlichkeit mit der gelasianischen Oration; drittens kömmt auf diesem Blatt eine Oration vor, die in den Zusammenhang gar nicht paßt und nach Angabe des Verfassers von einer ganz andern Hand geschrieben ist; sie hat die Ueberschrift in adventu frm. advenientium. Viertens kömmt die zweite Oration auf das Kreuzerfindungsfest auf der andern Seite des Blattes noch einmal vor und nebst dieser zwei Orationen de Beata, die ebenfalls nicht in den Zusammenhang passen. Diesem nach möchten wir glauben, daß dieses Blatt nicht zu derselben Handschrift gehöre; auf keinen Fall hat es seine rechte Stelle gefunden. Aber auch Blatt 6 hat nicht die rechte Stelle gefunden; denn erstens haben die Orationen auf Blatt 7 die Ueberschrift VII. calendas Maji (25. April), die auf auf Blatt 6 zuerst verzeichnete dagegen fällt auf IV. calend. Maji, d. i. den 28. April; zweitens sind die auf Blatt 7 vorgezeichneten Orationen diejenigen, welche in litaniis maioribus an den Stationen gesagt wurden, dagegen gehört das Fragment, womit Blatt 6 beginnt, zu der darauf folgenden Stationsmesse. Blatt 7 gehört also vor Blatt 6,

Diese verkehrte Ordnung scheint aber vom Verfasser selbst herzurühren, denn die Nummern der Handschrift, wie der Verfasser sie angibt, stehen weit von einander. Eine ähnliche Unordnung kömmt später gleich nach den Festmessen vor. Blatt 23 nämlich beginnt mit der Oratio plurimorum martyrum, dann folgt Virginum und in dedicatione ecclesiae; Blatt 24 enthält auch noch Orationen in dedicatione und solche in Agenda mortuorum. Desgleichen enthält Blatt 25 Orationen für Verstorbene; und sind zum Schluß noch Orationen in dedicatione beigegeben, die sich aber schon durch die Dinte als späterer Zusatz zu erkennen geben. Nach diesen folgen Blatt 26 Orationen des Commune Apostolorum (vigilia, unius und plurimorum), denen Blatt 27 noch einige beigefügt sind nebst dem Commune confessorum; Blatt 28 enthält auch einige Orationen des Commune confessorum und dann folgen Orationen unius und plurimorum martyrum. Offenbar schließt sich hier Blatt 23 an, und hätten also die Blätter 26—28 vorangehen müssen. Die Nummer der Handschrift ist auch für alle diese Blätter gleich; sie haben nämlich alle die Nr. 142 und wissen wir nicht, was den Verfasser veranlaßt hat, Nro. 200 und 134 dazwischen zu schieben. Die folgenden Blätter enthalten Orationes quotidianae ad missam und Orationes ad matutinas et vesperas. Ferner einige Votiv-Orationen, ohne daß jedoch der Verfasser auf diesen ihren, in den von uns herrührenden Ueberschriften angedeuteten Charakter aufmerksam macht. — Am Schlusse dieses Kapitels fügt der Verfasser noch ein Bruchstück aus dem Taufritus und ein anderes aus dem Trauritus bei, nach einem aus vier Blättern in gr. 8 bestehenden Manuscripte, das der Verfasser ins achte Jahrhundert setzt.

Die vierte Abtheilung ist überschrieben: Beiträge zur griechischen Liturgie. Der Verfasser gibt hier Nachricht über eine Pergamenthandschrift in Quart, 126 Blätter stark, welche die Hofbibliothek zu Karlsruhe besitzt, und die aus der ehemaligen Abtei Ettenheim-Münster herkömmt. Die Handschrift ist griechisch mit lateinischer Uebersetzung zur Seite,

welche von Leo aus Toscana und Nicolaus von Otranto im Königreiche Neapel, beide Ende des zwölften Jahrhunderts lebend, angefertigt worden ist. Wie der Prolog aber besagt, hat letzterer das Ganze zusammengetragen. Sie enthält auf dem ersten Blatte eine Beantwortung der Frage über die Art und Weise das consecrirte Brod zu theilen; dann Blatt 2 — 7 Vorbereitungs-Gebete zur Messe; Blatt 8—40 die Messe des h. Chrysostomus mit der Uebersetzung des Leo, jedoch etwas modificirt, wie Nicolaus in der Vorrede meldet; Blatt 40 — 59 die Messe des h. Basilius mit der Uebersetzung des Nicolaus von Otranto; Blatt 60—62 folgte das Ritual der Panagia des h. Basilius (?); Blatt 62—71 Episteln und Evangelien auf einige Festtage; Blatt 72 — 114 eine Erklärung der Messe nach Basilius; Blatt 115—121 dessen Klosterordnung; Blatt 121 die zwölf Glaubensartikel; Blatt 122—124 ein Auszug aus den Canones Apostolorum; Blatt 124 bis zu Ende einige Auszüge aus den Dekretalen, mit griechischem und lateinischem Texte. Die Arbeit des Nicolaus von Otranto scheint vorzüglich durch die Vereinigungsversuche mit den Griechen in jener Zeit veranlaßt zu sein; der Text der Messen des h. Chrysostomus und des h. Basilius stimmt aber mit den sonst bekannten Texten nicht ganz überein. Der Verfasser sagt, der Text stehe am Nächsten dem Ritus der Griechen in Unteritalien und Sicilien; demnach möchte er wohl aus einem brasilianischen Kloster herrühren. Von jedem Stücke wird eine kleine Textesprobe mitgetheilt; es wird aber zu wenig gegeben, als daß man eine Vergleichung anstellen könnte.

Die fünfte und letzte Abtheilung enthält eine paläographische Untersuchung der gebrauchten Handschriften; hier ist der Verfasser in seinem Fache und bietet diese Untersuchung manches Belehrende.

Nach den bisherigen Bemerkungen halten wir uns für befugt, unser Endurtheil über die in Frage stehende Schrift dahin abzugeben, daß der Gewinn, den die Wissenschaft daraus ziehen wird, nur sehr gering sein kann, auf keinen

Fall den Erwartungen, welche die erste Ankündigung derselben angeregt hatte, entsprochen worden ist.

Chrysostomus Postille. Eine Auswahl des Schönsten aus den Predigten des h. Chrysostomus. Für Prediger und zur Privaterbauung. Ausgewählt und aus dem Grundtexte übersetzt von C. J. Hefele, Doktor und ordent. Professor der Theologie zu Tübingen. Zweite, mit Register versehene Ausgabe. Tübingen, 1850. Verlag der Laup'schen Buchhandlung.

Darüber herrscht wohl in der theologischen Welt nur Eine Stimme, daß unter den Homilieen der hh. Väter denen des Joannes Chrysostomus, was allgemeine Brauchbarkeit für das christliche Volk betrifft, der Vorrang gebührt. Hat ja die kirchliche Verehrung eben seinen hervorstechenden Charakter als christlicher Volksprediger für alle kommenden Geschlechter darin verewigt, daß sie den großen Bischof von Constantinopel, den berühmten Kirchenvater und unerschrockenen Bekenner Joannes unter dem Titel Chrysostomus „der goldene Mund" preist und anruft. Gewiß hat sich nicht blos dem Rezensenten, sondern auch vielen praktischen Geistlichen, die aus den Bruchstücken, welche das Brevier enthält, einen Vorgeschmack von den herrlichen Homilieen des Chrysostomus erhalten, und jene als aufgelesene kostbare Goldkörner mit vielem Nutzen dem Volke wiedergegeben, der Wunsch aufgedrungen: möchte zum Frommen derjenigen, welchen die Originalsprache nicht geläufig genug, oder die gesammten Werke des Kirchenvaters nicht zu Gebote stehen, von

kundiger Hand ein passender Auszug, zumal zum praktischen Bedarf geboten werden. Herr Hefele hat durch die Herausgabe seiner Chrysostomus-Postille diesem Wunsche derart entsprochen, daß wir versichern dürfen, der vielversprechende Titel „eine Auswahl des Schönsten aus den Predigten des Chrysostomus" finde sich im Werke selbst an den meisten Stellen wenigstens gerechtfertigt. Nebst der passenden Auswahl hat der Herausgeber aber auch das Verdienst einer zweckmäßigen freien Bearbeitung. Ohne die Eigenthümlichkeit des Autors zu verkümmern, hat der Uebersetzer mit Recht sich jener Freiheit bedient, welche die Verschiedenheit des Sprachgenius und der Zeitverhältnisse erheischt, das, was nur für das Zeitalter des Chrysostomus verständlich und von Belange war, weggelassen, und durch Einführung neuer Sätze manche im Original mangelnde Zwischengedanken ergänzt. Was aber die Postille zum praktischen Gebrauche des Homileten vorzüglich empfiehlt, ist jene Behandlungsweise, worüber Hr. Hefele selbst in seinem Vorworte sich also ausspricht: „Wer die Predigtweise des h. Chrysostomus kennt, weiß, daß er häufig in *einer* Rede *mehre* Gegenstände behandelt, ohne daß diese in einem innern Zusammenhange mit einander ständen, und so seinen Vorträgen eine übermäßige Ausdehnung gibt. Dies veranlaßte mich nicht selten, bald eine Rede des Heiligen nur *theilweise* in die Postille aufzunehmen, bald einzelne aus *verschiedenen* Homilieen entnommene Bruchstücke einer Betrachtung in *eine* Homilie zusammenzuweben. Die genannte Gewohnheit unseres großen Homileten, in *einer* Rede von *mehren* Gegenständen zu sprechen, hatte nämlich die Folge, daß er mitunter Eines dieser Themata in Einer Predigt nicht erschöpfte, sondern dasselbe durch mehre Vorträge hindurchführen mußte." — Von den angedeuteten Rücksichten geleitet, will denn auch der Herausgeber nicht eigentlich *exegetische* Homilieen bieten, sondern nur solche, in welchen das homiletische Gesetz der *Einheit des Gegenstandes* beobachtet ist. Letzterer Umstand ist es auch, der die Ho-

milieen der Postille in jener beliebten Kürze fassen ließ, welche dieselben zum unbedingten Gebrauche bei den allgemein üblichen Frühpredigten empfiehlt.

So begrüßen wir denn in der angekündigten Sammlung einen schätzbaren Beitrag zur praktischen Homiletik, indem wir den Wunsch aussprechen, der mit den Schriften des Chrysostomus vertraute Herausgeber möge aus dieser reichen Schatzkammer noch mehr Schönes und Schönstes hervorlangen, und darin das Mittel finden, bei einer neuen Auflage die zweckmäßigere Oekonomie zu treffen, daß einzelne Themata, worin dieselben Gedanken häufig wiederkehren, z. B. „über Versöhnlichkeit" einander substituirt werden.

Miscellen.

Das Pferd in der h. Schrift.

Kein Werk und Geschöpf Gottes ist geringe zu schätzen. Um so mehr wird es der Mühe werth und erlaubt sein, von dem Thiere zu reden, welches unter allen Thieren wohl den ersten Platz in der Politik, Technik, Kunst und dem Handel und demnach vor allen andern bei uns der Gegenstand der Aufmerksamkeit und Gespräche unter den Menschen ist. — Es wird daher nicht ohne Interesse sein, über die Geschichte, Stellung und Betrachtungsweise des Pferdes in der h. Schrift zu reden, und durch diese Beziehung wird solches auch dem Zwecke dieser Blätter nicht fern liegen.

Obgleich weder zu den Opfer- noch Speisethieren gehörend, wird doch kein Thier so häufig in der h. Schrift erwähnt, als das Pferd, wiewohl nicht vor der Sündfluth. Die ersten historischen Pferde sind die der Aegypter, welche nebst dem übrigen Vieh, zur Zeit der Theurung, Joseph für den Fiscus erwarb (1746 vor Chr.). Die nomadischen Erzväter hatten Kameele und Esel. Des ersten Wagens wird bei der Investitur Joseph's zum Statthalter von Aegypten (1756 vor Chr.) erwähnt. Es ist aber gewiß, daß beider Gebrauch um viele Jahrhunderte älter ist. Sporen, Sattel, Steigbügel und Hufeisen kennt die h. Schrift nicht. Statt der Sporen, deren schon Virgil erwähnt, diente ein Stachel oder Pfeil. Der Sattel ist wohl nicht erfunden, sondern allmählig ausgebildet. Die Steigbügel wurden durch Aufspringen, Steine am Wege oder gegenseitiges Aufhelfen ersetzt. Das Hufeisen wurde gewiß an vielen Orten erfunden und ist erst seit dem fünften Jahrhundert nach Christus historisch bekannt. Des unentbehrlichen Zügels erwähnt schon Job 30, 11. (um 1500 vor Chr.).

Von jeher waren Roß und Reiter ein Lieblinsgegenstand der darstellenden Künste. Es gibt auch wohl kein schöneres Bild, die Kraft und Herrschaft des Menschen über die Natur darzustellen, als das eines Reiters auf dahin brausendem Rosse. In keinem Thiere vereinigt sich auch so sehr Kraft und Gelehrigkeit, als im Pferde. Plastisch durfte man im alten Testament des Bilderverbots wegen das Pferd nicht darstellen, obschon Salomon sich Löwen machen ließ. Es ist aber auch eine weit schwerere Aufgabe für die Kunst, die feinen, schlanken Gliederungen eines Pferdes, als die eines (liegenden oder kauernden) Löwen darzustellen.

In welcher Weise, mit welchen Empfindungen, von welchen Seiten man das Roß in der h. Schrift ansah, ergibt sich wohl am Besten zunächst aus den poetischen und prophetischen Büchern und Stellen der h. Schrift. — Job, der aber noch nicht in dem Kreise eigentlich jüdischer oder israelitischer Anschauungen lebte, beschreibt 39, 19—25. das Pferd folgender Maßen (Jehova redet zu Job): „Gibst du dem Rosse Stärke, bekleidest seinen Hals mit Mähnenwallen? Lehrst du es gleich Heuschrecken springen? Voll Pracht und Schrecken ist sein Schnauben; es scharrt im Boden, freu't sich seiner Kraft und zieht dem Streit entgegen; es lacht der Furcht und bebet nicht, und kehret vor dem Schwert nicht um. Wenn über ihm der Köcher klirrt und Speer und Wurfspieß blitzet, so stampft und wühlt es knirrschend in dem Boden, und steht nicht, weil das Horn erschallt; und tönt hell auf das Horn, so ruft es Hah! und riecht den Streit von Ferne, der Führer Donnerstimm' und Schlachtenruf." In dieser Jehova selbst in den Mund gelegten Schilderung wird das Roß offenbar von einer vortheilhaften Seite betrachtet. — Da das Pferd im Lebenskreise des alten Testaments nur als Streitthier, so wie als vornehmes Reitthier und nicht als Arbeitsthier vorkommt, so liegt bei der Betrachtung desselben einerseits die Idee von Uebermuth, Stolz, Aufgeblasenheit xc., andererseits Furcht und Scheu mehr oder weniger im Hintergrunde. — Jakob vergleicht in dem Segen an seine Söhne Gen. 49, 17. den Dan einer Schlange, die in des Rosses Fersen beißt, daß der Reuter rücklings stürzt, d. h. obwohl klein, vermag er doch eine große Macht und Kraft durch Schlauheit niederzuwerfen. In dem Dankliede nach dem Durchzuge durch's rothe Meer Ex. 15. war der Refrain: „Jehova siegt, denn er zeigte sich erhaben, er stürzte Roß und Mann in's Meer." Diese Macht der Rosse und Wagen und ihre Vertilgung war es demnach, die bei diesem Wunder den Israeliten am meisten imponirte. Ex. 14, 9. 23. Deut.

11, 4. Jſ. 43. 17. Debora beſingt, wie die Roſſe der Kriegswagen ſcheu wurden und ſtrauchelten. Richt. 4, 15. 5, 22. Auch die Pſalmen erwähnen der Roſſe vorzugsweiſe in der Beziehung, nicht zu ſtolz darauf zu ſein, vorzüglich als Kriegsmacht, z. B. Pſ. 19, 8. 32, 17. 75, 7. 146, 10. Im zweiten Bußpſalm (31, 9.) ermahnt David, nicht dem unverſtändigen Roß und Maulthier gleich zu ſein, die man durch Zaum und Maulkorb zwingen und bändigen müſſe. Tob. 6, 17. — Iſaias lobt die Roſſe der Aſſyrier und Chaldäer: ihre Hufe ſeien wie Felſenſtücke 5, 28.; vergebens, ſagt er 30, 16. 17., würden die Iſraeliten auf die ägyptiſche Reiterei ſich verlaſſen, wenn Ein aſſyriſcher Reiter drohe, würden 1000 laufen, und wenn fünf, würden ſie alle laufen. In der Weiſſagung über den Untergang Babylons Kap. 21. ſah Iſaias Reiter, Eſel und Kameele gegen die Stadt heranziehen, was Xenophon beſtätigt; eben ſo ſieht er 22, 6. 7. Jeruſalem bei ſeiner Belagerung ſo wehrlos, daß die Reiterei der Elamiter bis dicht vor den Thoren der Stadt ſteht; vergebens vertraue man auf die Reiter und Wagen Aegyptens, auch deſſen Roſſe ſeien nur Fleiſch, 31, 1. 3. — Jeremias nennt die Roſſe der Chaldäer ſchneller als Adler; vor ihren Reitern würden alle Städte verlaſſen werden, und leer ſtehen, 4, 13. 29. 6, 24.; von den Einwohnern Jeruſalems ſagt er 5, 8., wie gemäſtete und brünſtige Hengſte wieherten ſie, jeder nach ſeines Nächſten Weibe, Ezech. 23, 20.; ſie rannten ihrem Untergang entgegen, wie ein Schlachtroß, 8, 6.; von Dan her höre man das Schnauben der chaldäiſchen Roſſe, von dem Wiehern derſelben zittere die Erde, 8, 16.; als Tröſtung gebraucht er dagegen das Bild, wenn ſie recht thäten, ſollten ferner Könige und Fürſten ꝛc. zu Wagen und zu Pferde in die Stadt kommen, und ſie belebt machen, 17, 25. 22, 4.; in der Weiſſagung wider Babylon 51, 27. ſagt er (zu den Perſern): „Bringet Pferde wie ſtachlige Käfer auf die Beine.“ — Auch Ezechiel eifert wider das Vertrauen auf die ägyptiſchen Pferde 17, 15.; desgleichen gegen die Verliebtheit (Bündniß) in die Reiter Aſſyriens, 23, 6. 12. 23.; die Roſſe und Reuter Nebukadnezars werden Tyrus mit Staub bedecken und zertreten, 26, 7. 10. 11.; von der großen Zahl der Pferde Gogs ſoll ein Tiſch bereitet werden, an dem alle Vögel und wilden Thiere ſich ſatt freſſen ſollen an Pferden, Reutern und Helden, 38, 4. 15. 39, 20. — Bei Oſee 14, 4. drücken die Iſraeliten das Verſprechen, nicht mehr Krieg zu führen, mit den Worten aus: „auf Roſſen wollen wir nicht reiten.“ — Bei Amos 4, 10. ſagt Gott zu Iſrael: alle bisherigen Strafen, worunter auch, daß er ſeine Jünglinge und

Rosse durch's Schwert habe hinwürgen lassen, hätten nichts gefruchtet 2c. Das. 6, 12. heißt es als Bild unzweckmäßiger Dinge: „Läßt man auf Felsen Rosse springen?" Diese können sich hierbei nämlich leicht die Hufen abschlagen. — Zur Bezeichnung einer Zeit des Friedens heißt es Mich. 5, 9: „dann rotte ich die Rosse aus in deiner Mitte und vertilge deine Wagen." — Nahum 3, 2. beschreibt das Herankommen des Feindes über Ninive: „Horcht, Peitschenknall und Räderrasseln, jagende Rosse und hüpfende Wagen, Streiter im Anzug, flammende Schwerter, blitzende Lanzen 2c." — Habakuk 1, 8. schildert das Chaldäervolk: „Schneller sind als Panther seine Rosse, rascher als Wölfe des Abends, und stolzen Ganges seine Pferde; seine Reiter eilen aus der Ferne her, fliegen wie Adler, stürzen auf den Fraß." Derselbe stellt 3, 8. Jehova dar als Kriegsheld: „Du fährst einher auf deinen Rossen, auf deinen Wagen zur Rettung." Desgleichen 3, 15.: „Du führest durch's Meer deine Rosse, durch den Schlamm großer Gewässer." — Bei Aggäus 2, 22. heißt es als Bild einer Revolution: „Ich will erschüttern den Himmel und die Erde, und umstürzen der Königreiche Throne und vertilgen die mächtigsten Völkerreiche; die Wagen und ihre Lenker werfe ich um, daß die Rosse stürzen und ihre Reiter, jeglicher durch des Andern Schwert." — Vorzugsweise erwähnt Zacharias der Pferde, indem er sie öfters in seinen Visionen und in verschiedenen Farben sieht, z. B. 1, 8. in einem Myrthengebüsch ein rothes, braunes, geschecktes und weißes Roß, einigen, die Erde durchforschenden Männern (Engeln) angehörend. Im Kap. 6. sieht er vier erobernde Reiche unter dem Bilde von vier, nach den vier Weltgegenden ausziehenden Wagen, jeder mit besondern Pferden: Füchsen, Rappen, Schimmel nnd Schecken, bespannt. Als Bild des Friedens gilt auch ihm 9, 10. Vertilgung der Wagen, Rosse und Bogen. Die Feinde Israels oder Nichtisraeliten nennt er 10, 5. schlechtweg: „die auf Rossen reiten." Seinen Schutz über Jerusalem drückt Jehova 12, 4. aus: „Ich werde schlagen jedes Roß mit Scheu, mit Wahnsinn jeden Reuter; über Juda thue ich auf mein Auge, mit Blindheit aber schlage ich jedes Roß der Völker;" desgleichen 14, 15.: „Eben so wird die Niederlage sein der Rosse . . . und aller Thiere, die im Lager sind." Endlich kommen die Pferde doch auch wieder zu Ehren, indem es 14, 20. heißt: „Dann steht auf der Rosse Schellen: Heilig dem Jehova."

Wir sehen aus der großen Mehrzahl dieser Aeußerungen, daß das Pferd in Juda in nicht sehr günstigem Lichte stand, wie

es denn auch den biblischen Gnomikern nur Veranlassung zu geringschätzenden Vergleichungen gibt, z. B. Sprichw. 21, 31.: es werde wohl zum Schlachttage gerüstet, der Sieg gebe aber Jehova; desgl. 26, 3.: wie dem Pferde die Peitsche, so dem Thoren der Stock; bei Tobias 6, 17. vergleicht Raphael die, welche ohne Frömmigkeit in den Ehestand treten, den Pferden und Mauleseln, die keinen Verstand haben. Aehnlich sagt Sirach 23, 6.: der Lüstling werde unversehens wie ein junges Füllen gefangen und von der Strafe ereilt werden; desgleichen 33, 6.: der spöttische Feind gleiche dem brünstigen Roß, das unter jedem Reiter wiehere.

Diese Abneigung hatte ihren Grund ursprünglich wohl in dem Gesetze, denn schon Moyses hatte Deut. 17, 16. verordnet, der König solle nicht viele Rosse haben, und das Volk nicht nach Aegypten zurückführen, um viele Rosse zu haben; denn diese, so wie besonders die ägyptische Cavallerie und Streitwagen, machten stets einen ganz bedeutenden Eindruck auf das Volk, so daß es Deut. 20, 1. ermahnt wird, wenn es auszöge zum Streit wider die Feinde und sähe Roß und Wagen, dann nicht zu verzagen. Das gebirgige Palästina war auch für Esel und Rinder viel mehr geeignet, als für Wagen und Rosse, und Moyses wollte auch, daß es vielmehr ein friedliches, ackerbauendes als kriegerisches Volk sein sollte. Wie nach den vorher angeführten Aussprüchen der Propheten das Pferd den Krieg bezeichnet, so ist der Esel ein Bild des Friedens. Zach. 9, 9. Matth. 21, 7. Es ist aber der orientalische Esel ein weit kraftvolleres und prächtigeres Thier als unser Esel. Dieser Aechtung der Pferde wegen ließ Josua auch die gefangenen Pferde der Cananiter lähmen, Jos. 11, 6. 9., vielleicht um dadurch an den mißfälligen Pferden eine Art von Strafe zu vollziehen, oder um dadurch ein Denkzeichen des Sieges und ihrer Ueberwindlichkeit zu geben. — Joseph ließ seinen Vater mit einem sehr starken Zug von Wagen und Reutern zum Begräbniß geleiten, Gen. 50, 9.; denn diese waren der Stolz der Aegypter, weshalb auch Jehova sagte: „die Aegypter sollen erfahren, daß ich Jehova bin, wenn ich mich an Pharao, an seinen Wagen und Reutern verherrliche,“ Ex. 14, 18., wie dann im Folgenden ausführlich erzählt wird. Die Israeliten hatten in der Wüste keine Pferde bei sich, obschon alles übrige Nomadenvieh. Josua scheint Kanaan nur mit Fußvolk erobert zu haben, obwohl die 31 Könige, die er besiegte, viele Wagen und Reuter hatten. Der König Jabin hatte 900 eiserne Wagen, Richt. 4, 13. Die Israeliten scheinen nur Esel geritten zu haben, und dies wird bei den Vornehmen als Zeichen des Wohl-

standes bemerkt. Richt. 5, 10. 10, 4. 12, 14. Doch waren die Pferde unter den Israeliten nicht unbekannt oder ungebräuchlich. Samuel stellte den Israeliten vor, um ihnen vom Königthum abzurathen, daß ein König ihre Söhne für seine Wagen und Rosse und als Läufer nehmen würde. 1 Kön. 8, 11. Doch scheinen Saul und David hiervon keinen oder keinen erheblichen Gebrauch gemacht zu haben. David bekam gegen den König der Syrer 1700 Reiter, 1000 Wagen und 20,000 Mann gefangen; die Pferde derselben ließ er bis auf 100, die er für sich behielt, lähmen, und tödtete ihnen ein anderes Mal die Mannschaft von 700 Streitwagen und 40,000 Reiter. 2 Kön. 8, 4. 10, 18. 1 Chron. 18, 4. (letztere Zahl sind nach 1 Chron. 19, 18. Fußgänger). Als Hanon sich gegen den wegen der Bartabscheerung seiner Gesandten erzürnten David rüstete, wandte er 1000 Talente Silber an, um überall Wagen und Reiter zu miethen, aber die 32,000 Wagen, 1 Chron. 19, 7., die sie bekamen, sind wohl nur Mannschaften, vgl. 2 Kön. 10, 6. Von Absalon und Adonia als sie nach der Krone strebten, wird gesagt, sie hätten sich Wagen und Pferde und 50 Läufer angeschafft. David's Reitthier war ein Maulesel, und diesen (mit königlichem Schmuck) ließ er Salomon besteigen, um ihn als seinen Nachfolger zu erklären. 2 Kön. 15, 1. 3 Kön. 1, 5. 33. — Salomon führte den Glanz und Luxus des ägyptischen Hofes auch an dem seinigen ein. Obschon er keinen Krieg führte, so hielt er doch Pferde für 1400 Wagen (nach 3 Kön. 4, 26. hatte er 40,000, nach 2 Chron. 9, 25. 4000 Krippen für seine und seiner Weiber Wagenpferde) und 12,000 Reiter (Vorreiter, Hunde), für die monatlich bestimmte Rationen von Gerste und Stroh vom Lande geliefert werden mußten, 2 Kön. 4, 26—28. 10, 26. 2 Chron. 9, 25. Später bestimmte er für diese Wagen, Reiter, Lieferungen und Magazine besondere Städte. 2 Kön. 9, 19. 22. 10, 26. 2 Chron. 1, 14. 8, 6. 9. Fortwährend kamen aus allen Ländern Geschenke von Pferden und Mauleseln, 2 Chron. 9, 24. 28. Auch scheint Salomon den ägyptischen Wagen-, Pferde- und Leinwandhandel nach Syrien und Phönicien gepachtet zu haben; ein vierspänniger Wagen kostete 600 Sekel (etwa 300 Thlr.) und ein Pferd 150 Sekel (75 Thlr.) 3 Kön. 10, 25—29. 2 Chron. 1, 16. 17. Die Pferde an den königlichen Wagen waren prächtig aufgeschirrt mit goldenen Ringen und Spangen und Gehängen von Perlenreihen; so will auch Salomon seine Freundin zieren Hohesl. 1, 8—11. Seit Salomon blieben die Reiterei und die großen Pferdeställe an den beiden jüdischen Höfen fortwährend im Gebrauch, obwohl man sich dabei immer in Nothzeiten nach Aegypten umsah. Des-

sen Kriegsmacht erhellt aus dem Zuge Sesaks nach Jerusalem unter Roboam, das er plünderte (970 vor Chr.), Sesak hatte 1200 Kriegswagen, 60,000 Reiter und unzähliges Volk. 2 Chron. 12, 3. Der äthiopische König Zara mit 1,000000 Mann und 300 Wagen wurde aufgerieben von 580,000 Fußgängern. 2 Chron. 14. 16, 8. Die Propheten und Weisen sahen dies Wesen, wie aus dem Angeführten erhellt, an wie einen Unfug und Mißbrauch. 3 Kön. 16, 9. 20, 1. 22, 5., 4 Kön. 3, 7. 10, 2., 2 Chron. 21, 9. Vornehme Leute, z. B. Naaman, hatten Equipage, 2 Kön. 5, 9. Pferde waren auch überhaupt eine Auszeichnung für Vornehme, Pred. 10, 7. — Achab, König von Israel, sandte zur Zeit der Theuerung (904 von Chr.) den Obadia zu allen Wasserquellen und Bächen aus, um Gras für seine Pferde und Maulthiere zu suchen. 3 Kön. 18, 5. In dem Kriege mit Benhadad siegten die Israeliten in der gebirgigen Gegend über die Wagen- und Reitermacht der Syrier. 3 Kön. 20. — Elias wurde (805 vor Chr.) durch einen Sturmwind in den Himmel aufgenommen, wobei ein feuriger Wagen mit feurigen Rossen, ein Zeichen göttlicher Macht, erschien. Nach Sirach 48, 9. fuhr er auf dem Wagen gen Himmel. Elisäus rief ihm nach: „Mein Vater, mein Vater, Israels Wagen und Reiterei!" d. h. Israels wahre Stärke und Macht. 4 Kön. 2, 11. 12. Auch bei der Belagerung Samaria's durch Benhadad unter Joram, wobei die Stadt ganz mit Wagen und Reitern umringt war, erschien zum Zeichen des Sieges ein naher Berg voll Reuter und feuriger Wagen. 4 Kön. 9, 14—17. Ein anderes Mal überfiel die Syrier bei der Belagerung ein panischer Schrecken, indem sie ein Getöse von Wagen und Reitern der Hethiter und Aegypter zu hören glaubten, und Hals über Kopf das Lager verließen, Pferde, Esel, Proviant rc. im Stiche lassend, während die Samariter sich kaum hervorzuwagen getraueten und endlich mit Mühe zwei Reiter als Kundschafter auf die Beine brachten. 4 Kön. 7. — Die Wittwe Achab's, die Königin Jezabel, wurde (884 vor Chr.) bei dem Einzuge Jehu's in Jesreel aus dem Fenster gestürzt, von den Pferden zerstampft, die dabei sich mit ihrem Blute bespritzten, und von den Hunden gefressen, so daß nur Schädel, Füße und Hände von ihr übrig blieben. 4 Kön. 9, 33—36. Jezabels Tochter, Athalia, Wittwe des Königs Joram von Juda, wurde nach sechsjähriger Regierung (878 vor Chr.) aus dem Tempel zu Jerusalem abgeführt, und auf dem Wege oder Zugange in den königlichen Pferdestall getödtet. 4 Kön. 11, 16. 2 Chron. 23, 15. — Durch die Uebermacht Syriens war das Heer Joachaz's, 11. Königs von Israel (856—840) bis auf 50 Reiter, 10 Wagen und 10,000 Mann

Fußvolk herabgebracht. 4 Kön. 13, 7. — Der Leichnam des Amasius, 9. Königs von Juda, unter dem Jonas lebte, ward auf Pferden zum Begräbniß gebracht. 4 Kön. 14, 20. 2 Chron. 25, 28. — Als Sennacherib, König von Assyrien, gegen Jerusalem zog, stellte dessen General, Rabsake, den Räthen des Königs Ezechias vor, dieser könne nicht einmal 2000 Pferde beritten machen und der König von Aegypten sei ein Schilfrohr, wie er also an Widerstand denken könne? Sennacherib verlor aber darauf 185,000 Mann (712 vor Chr.) 4 Kön. 18, 19. — Unter Manasses ereignete sich wahrscheinlich die Geschichte Judiths (670 v. Chr.). Holofernes zog mit einer Heeresmacht heran von 120,000 Mann und 12,000, später 22,000 reitender Bogenschützen. Jud. 2, 7. 7, 2. Diese Macht der Wagen und Reiter machte auch hier vorzugsweise den Schrecken, und auch sie sagte noch in ihrem Gebete: „du hast kein Wohlgefallen an starker Reiterei." Jud. 9, 6. 16. 16, 5. (Judith starb 615 vor Chr.). — Unter den Reformen des Königs Josias (641—610 vor Chr.) kommt auch die vor, daß er die Pferde, welche verschiedene seiner Vorgänger in einer Reihe von Ställen gehalten hatten, und die nebst den Wagen zum Sonnen-Cultus gebraucht waren, indem man sie nach persischer Sitte der aufgehenden Sonne entgegenführte, aus ihrem Wiehern weissagte, sie der Sonne opferte, abschaffte und die Sonnenwagen verbrannte. 4 Kön. 23, 11. Nic. von Lyra hält diese Pferde sehr unwahrscheinlich für Statuen. Vermuthlich beschränkte Josias als strenger Anhänger des Gesetzes auch die Zahl der Pferde und Reiter überhaupt. — Bei der Karavane, die (535 v. Chr.) unter Zorobabel aus Persien nach Judäa zurückkehrte, bestehend aus 42,360 Köpfen, befanden sich 6720 Esel, 736 Pferde, 435 Kameele, 245 Maulthiere, also neunmal so viel Esel als Pferde; auf jede Familie also etwa 1 Esel und auf 5 Familien 1 Pferd. Esdr. 2, 66. Neh. 8, 68. — Unter den in Persien zurückgebliebenen Juden widerfuhr dem Mardochäus wegen einer (480 vor Chr.) entdeckten Verschwörung die Ehre, auf königlichem Pferde und in königlicher Kleidung von dem ersten Wessir in Susa umhergeführt zu werden. Esth. 6. Mardochäus ist auch gewisser Maßen der erste General-Postmeister, der in der Geschichte erscheint, und beförderte als solcher durch reitende Eilboten zu Pferde und Schnellreiter auf Mauleseln von Stuten (die nach Herodot und Xenophon in Stationen bereit standen), seine, von ihm als Wessir (475 vor Chr.) erlassene Vollmacht für die Juden, sich gegen die Mordbefehle Hamans zu vertheidigen. Esth. 8, 10. 3, 13. — Nehemias (447 vor Chr.) zum Statthalter von Judäa ernannt, erhielt zu seiner Reise dahin

ebenfalls die Befugniß der Angarien oder königlichen Posten und reiste mit einem Ehrengeleite von Kriegsobersten und Reiterei. Neh. 2, 7. 9. Zu Jerusalem sorgte er dann für den Ausbau der Stadt; die Straße am Roßthore baueten die Priester. Neh. 3, 28. Dieses Thor lag an der Ecke der nördlichen Mauer unweit des Baches Kidron, der den Oelberg von der Stadt trennte. Jer. 31, 40. Zu diesem Bache wurden vielleicht die Rosse zur Tränke oder Wäsche geführt.

In dem Zeitraume der Bücher der Machabäer kommen zunächst nur übernatürliche Erscheinungen von Reitern vor, nämlich zuerst eines furchtbaren Reiters in goldener Rüstung, der auf den Tempelräuber Heliodor losstürzte (176 vor Chr.) 2 Mach. 3, 25.; dann ganzer Haufen ähnlicher Reiter mit Lanzen und Schwertern vierzig Tage hindurch in der Luft vor der Eroberung der Stadt durch den hellenisirenden Hohenpriester Jason und dann durch Antiochus IV. oder Epiphanes (169 vor Chr.) 2 Mach. 5, 2. 3., 1 Mach. 1, 17.; desgleichen fünf strahlender Männer auf goldbezäumten Pferden, die vom Himmel erschienen, und gegen das Heer des syrischen Generals oder Freibeuters Timotheus, der die Pferde Asiens zusammengebracht hatte, „und zwar nicht wenige", Geschosse und Blitze schleuderten, wobei dann 20,500 Mann und 600 Reiter erschlagen wurden (165 v. Chr.) 2 Mach. 10, 24. 29—31.; ferner eines himmlischen Reiters in weißem Gewande mit goldenen Waffen, unter dessen Anführung das Heer des Judas den syrischen Reichsverweser Lysias, der vorzüglich mit Reitern und 80 Elephanten die Juden zu zwingen dachte, besiegte und ihm 11,000 Mann und 1600 Reiter erschlug (164 vor Chr.) 2 Mach. 11, 2. 4. 8. 11. Die Machabäer selbst hatten nur wenig Pferde, gleichwohl erfocht Judas bald darauf einen Sieg über 5000 Araber nebst 500 ihrer Reiter, dann wieder mit Hülfe einer übernatürlichen Erscheinung 120,000 Mann und 1500 Reiter des syrischen Feldherrn Timotheus, von denen 30,000 umkamen; nach Pfingsten (163 vor Chr.) zog er mit 3000 Mann und 400 Reitern gegen Georgias, Statthalter von Idumäa, und brachte nach dieser Schlacht das Todtenopfer. 2 Mach. 12. Dann rüstete Antiochus V. Eupator und sein Vormund und Reichsverweser Lysias, jeder ein neues Heer von 110,000 Mann, 5300 Reitern, 22 Elephanten und 300 Sichelwagen 2 Mach. 13, 1. 2. (In der Fortsetzung des Dereser'schen Bibelwerks die B. d. Makkab. v. J. M. Scholz, Frankf. 1833 stehen hier 1,100,000 Mann und 30 Wagen; ähnliche Versehen mit den Zahlen scheinen dem Verfasser oder den ersten Abschreibern dieses Buches ebenfalls mehrmals begegnet zu sein,

woraus sich die öfters übermäßigen Zahlen, namentlich 2 Mach. 8, 20., wo 8000 Juden 120,000 Gallier schlagen, vielleicht erklären lassen; die öfters auch mit 1 Mach. gar nicht stimmen; die Vulgata hat hier 2 Mach. 13. nur Ein Heer.) Dieser Zug endigt friedlich (163 vor Chr.). Die Rossemacht machte übrigens auch zu den Zeiten der Machabäer noch immer ganz besondern Eindruck, und die Bücher derselben vergessen nicht, in den Erzählungen wie in den Gebeten die Macht derselben zu erwähnen und hervorzuheben, weshalb denn auch wohl die troſtreichen und ermuthigenden Erscheinungen 2 Mach. fast nur strahlend gerüstete Reiter vorführen. 2 Mach. 15, 20., 1 Mach. 1, 18. 3, 39. 4, 1. 7. 28. 31. 6, 28. 8, 6. 16, 7. Die aus 2 Mach. 13. aufgeführte Kriegsmacht Antiochus Eupator's und Lysias, wird 1 Mach. 6, 30. zu 100,000 Mann zu Fuß, 20,000 Reiter und 32 Elephanten angegeben. Jeder Elephant war eine wandelnde Festung: er trug eine Maschine mit 32 Kriegern und dem indischen Führer, und hatte 1000 Mann mit ehernen Helmen und schuppigen Panzern, so wie 500 auserlesene Reiter um sich; die übrige Reiterei stand auf den Flügeln. Der Feldzug endigte nach einer vergeblichen Belagerung Jerusalems mit einem Frieden. 1 Mach. 6. Nicht lange darauf zogen der syrische Feldherr Bacchides und der jüdische Hohepriester Alcimus wiederholt gegen Judäa, wo dann Judas, nachdem er 6 Jahre regiert und in mehr als 22 Schlachten gekämpft hatte, gegen sie fiel (160 vor Chr.), 1 Mach. 9. Judas Nachfolger als Feldherr war sein Bruder Jonathan (160—144 vor Chr.). Um dessen Freundschaft bewarben sich Alexander Belas und Demetrius Soter, gegen den sich jener als Gegenkönig von Syrien erhob. Alexander machte ihn zum Fürsten und Hohenpriester der Juden (154 vor Chr.). Demetrius wurde besiegt und erschlagen (150 vor Chr.). Für dessen Sohn Demetrius warb Apollonius, ehemaliger Statthalter von Cölesyrien, ein Heer und forderte Jonathan zum Kampfe, denn er, Apollonius, werde sonst mit seiner großen Macht gegen ihn zum Gespötte; warum er, Jonathan, sich immer in den Gebirgen hielte, wenn er auf seine Truppen Vertrauen setze, sollte er dies in der Ebene zeigen; hier würde er aber gegen seine Reiterei und Kriegsmacht nichts vermögen. Jonathan rückte nun in die Ebene hinaus, gab seinem Fußvolke eine feste concentrirte Stellung, so daß die Reiter vom Pfeilschießen und die Rosse vom Stehen endlich ermüdeten, worauf Simon, Jonathan's Bruder, sie angriff und zerstreute, und bei 8000 Mann erschlug (150 vor Chr.). 2 Mach. 10. So führten die Juden auch ferner noch glückliche Kämpfe mit den Syrern, wo-

bei ihnen die Gebirgigkeit ihres Vaterlandes sehr zu Statten kam, und ihnen den Mangel oder die unbedeutende Zahl der Reiterei ersetzte. 1 Mach. 12, 49. 15, 13. 38. 41. 16, 4—7.

Es ergibt sich aus dem Gesagten, daß das Pferd nie recht einheimisch in Judäa gewesen ist und der Beschaffenheit des Landes wegen auch nicht sein konnte. Um so mehr imponirte aber dieser verhältnißmäßigen Seltenheit wegen die Furchtbarkeit und Macht der Reiterei; auch die Mexikaner entsetzten sich fast vor nichts mehr, als den spanischen Pferden. Obschon nun aber das Pferd eben nicht beliebt war, und man dessen Kraft und Stärke öfters als Gegensatz gegen die göttliche Macht gebrauchte, so wandte man es doch auch andererseits wieder als ein Bild derselben an, wie z. B. bei Habakuk und 2 Mach. Im Allgemeinen aber war es immer eine Macht der Heiden, und kam daher beim Volke Gottes nicht recht in Ansehen, z. B. lange nicht so sehr, um der reinen oder Opferthiere zu geschweigen, wie der Löwe, Bär oder Adler, obschon diese Raubthiere waren.

Um nun auch von dem Verhältnisse dieses Thiers, das sich sonst ein solches Ansehen unter den Menschen erworben, daß es seine Besitzer adelte (Equites, Chevalier, Ritter) und als Erforderniß der geistlichen Ritterorden und als vorzugsweisiges oder einziges Installationsthier der Päpste, Bischöfe &c. allein einen Platz in dem geistlichen Recht und liturgischen Gebrauch gewonnen hat, und demnach eben so wie das Frauengeschlecht durch das Christenthum eine weit günstigere Betrachtungsweise und Lebensstellung gewonnen hat (insofern bei einem Thiere hiervon die Rede sein kann), — um nun noch von dem Verhältniß der Pferde im Neuen Testament zu reden, so wird man sich, die Apokalypse ausgenommen, kaum einer Stelle erinnern, wo seiner erwähnt würde. Dem Namen nach, oder auch nur andeutungsweise, kommt es in den Evangelien nicht vor, außer etwa Luk. 10, 34. Die Maler aber benutzen es häufig als Motiv bei dem Zuge der Weisen aus dem Morgenlande, und in der Regel bei der ausführlicheren sinnlichen Darstellung der Kreuzigung. Namentlich wird Longinus, der dem Herrn die Brust durchstach, nicht leicht ohne Pferd gemalt. Saulus war auf der Reise nach Damaskus vermuthlich geritten, um seiner Eile und Wuth zu genügen, was auch das Gleichniß vom Stachel andeutet, den er in seiner Hitze gewiß häufig gebraucht hat und wogegen das Perd oder der Maulesel ausschlägt. Späterhin als Lysius zu Jerusalem ihn zum Felix nach Cäsarea schickte, reitet Paulus wiederum, und zwar auf einem Lastthiere, umgeben von 200 Lanzenträgern und 70 Reitern; letztere begleiteten ihn bis Cä-

sarea. Apg. 23, 23. 32. Als Apostel scheint Paulus, um Andern nicht zu lästig zu fallen, kein Pferd ꝛc. gebraucht zu haben. Jakobus macht von dem Pferde moralischen Gebrauch: „Sieh! den Pferden legen wir Zäume in das Maul, daß sie uns gehorchen, und so lenken wir ihren ganzen Körper," und macht davon die Anwendung, so auch die Zunge im Zaume zu halten. Ganz vorzüglich kommt das Pferd bei Johannes in seiner Offenb. vor, der auch selbst noch in seinem hohen Alter in der Legende als Reuter erscheint, um den Jüngling, der unter die Räuber gegangen war, dem Räuber-Leben zu entreißen (Clem. Alex. ap. Euseb. H. E. 3, 23.). Johannes verbindet in seiner Apokalypse fast alle mächtigen, die Menschen bezwingenden Kraftäußerungen mit Rossen; daher bei ihm das weiße Roß des Sieges, das feuerrothe des Krieges, das schwarze des Hungers, das fahle des Todes. Off. 6, 2. 4. 5. 8. Die furchtbaren Heuschrecken, waren gerüstet und rasselten wie viele tausend mit den Wagen in den Kampf laufenden Pferde. Darauf sah er einen Reiterzug von 200 Millionen mit feuerspeienden, löwenhäuptigen, schlangenschwänzigen Pferden, zu tödten den dritten Theil der Menschen. Off. 9. Aus dem Zorneskelter Gottes floß das Blut bis an die Zäume der Pferde 1600 Stadien weit. Off. 14, 20. — Dann sah Johannes auch noch den Himmel offen, und sieh, ein weißes Pferd, und der darauf saß, hieß der Treue und Wahrhaftige, mit Augen wie Feuerflammen, auf dem Haupte viele Kronen, angethan mit einem blutbesprengten Kleide, auf dem geschrieben: König der Könige und Herr der Herren, und mit dem Namen Wort Gottes; und die Heere, die im Himmel sind, folgten ihm nach auf weißen Pferden, bekleidet mit weißer reiner Seide; ein Engel, der in der Sonne stand, lud alle Vögel des Himmels ein, zu fressen das Fleisch der Könige, Heerführer und Starken, der Pferde und ihrer Reiter, aller Freien und Knechte, die sich versammelt hatten, um Streit zu halten mit dem, der auf dem Pferde saß und mit seinem Heere; und der himmlische Reiter erschlug sie alle mit dem Schwerte, das aus seinem Munde ging, und alle Vögel wurden gesättigt von ihrem Fleische. Off. 19. Bei Johannes kommen also die Pferde häufig vor, selbst in den Erscheinungen des Himmels. Daher können nach dem neuen Testamente die Pferde nicht mehr für heidnische Thiere betrachtet werden.

Die St. Vincenz-Vereine.

Eine, die Aufmerksamkeit in hohem Grade verdienende Erscheinung unserer Zeit, ist das Entstehen und Aufblühen der Gesellschaft des heil. Vincenz von Paul. Sieht man einerseits auf den geringen, ganz unscheinbaren Anfang derselben, andererseits hingegen auf die große Ausdehnung, welche ihr in einem verhältnißmäßig kurzen Zeitraume zu Theil geworden ist, so geht daraus hervor, daß sie ein dringendes Bedürfniß unserer Zeit sei; dann dürfte aber auch nicht zu verkennen sein, daß der Segen Gottes in ihrem bisherigen Wirken sie begleitet habe. Vielleicht hat Gott sich ihrer als eines Mittels bedienen wollen, um der drückendsten Noth eines Theiles der leidenden Menschheit abzuhelfen, vorzüglich aber den Weg zu zeigen, wie derselben in zweckmäßiger Weise abgeholfen werden soll, und nach menschlicher Berechnung, auch wohl einzig abgeholfen werden kann. Ein Uebel, das wie ein schwerer Alp auf unsere socialen Zustände drückt, und das täglich an Umfang und Schwere zunimmt, ist — der Pauperismus. Immer mehr gehen die beiden Klassen, der Besitzenden und derjenigen, die auf dasjenige Brod angewiesen sind, welches sie täglich mit ihrer eigenen Hand sich verdienen müssen, auseinander. Und je mehr das Vermögen in den Händen Einiger sich concentrirt, um so mehre Andere fallen dem Proletariat anheim, und um so größer wird die Kluft zwischen Diesen und Jenen. Schlimm und für das Fortbestehen der socialen Ordnung höchst gefährlich würde die Sache dann werden, wenn die Wohlhabenden um die Noth der Uebrigen sich fortan wenig kümmerten, oder doch nicht mit demjenigen zarten Mitgefühle und derjenigen herzlichen Theilnahme, auf welche diese Anspruch machen können. Wenn diese nun nicht auf dem Boden der Sittlichkeit festgegründet stehen und nicht von der Religion aufrecht gehalten werden, wie leicht kann es dann geschehen, daß sie mit Mißgunst und Indignation wegen unverdienter Zurücksetzung auf das glücklichere Loos jener schauen? Und welche Folgen sind dann am Ende zu erwarten?

Groß ist aber die Kluft, welche in fast allen Ländern zwischen Reichen und Armen bereits besteht. Ein geistreicher neuerer englischer Schriftsteller (d'Israeli) sagt hierüber: „Sie bilden gleichsam zwei getrennte Völkerschaften, zwischen welchen kei-

nerlei Verkehr und kein verwandtes Gefühl besteht, die einander so wenig kennen in ihren Gewohnheiten, Gedanken und Gefühlen, als ob sie die Söhne verschiedener Zonen, oder Bewohner verschiedener Planeten wären; die unter dem Einflusse einer verschiedenen Erziehung aufwachsen, sich mit verschiedener Speise nähren, zu einer verschiedenen Weise des Lebens herangebildet werden." Wie ist diesem Uebelstande abzuhelfen, und wie der daraus leicht enstehenden Gefahr vorzubeugen? Religion uud Nächstenliebe muß die Menschen unter einander näher bringen, nicht blos äußerlich durch Geben und Empfangen, sondern vor Allem muß der Wohlhabendere auch in dem Aermsten seinen Bruder in Christo erkennend, ihm als solchem bereitwillig Hülfe leisten; insbesondere durch herzliche Theilnahme an Freud und Leid das Vertrauen der ärmeren Klasse zu gewinnen suchen, um dann an das physische Almosen das moralische zu knüpfen. Jenes nützt in der Regel wenig, wenn man blos gibt, und nicht auch zugleich lehrt, tröstet, erhebt. Hierzu ist aber die selbsteigene Veredelung der Gesinnung nöthig. Um nun in dieser zwiefachen Weise zu wirken, sich selbst zu veredeln und dem Nächsten zu helfen, das ist der Zweck und die Aufgabe der Vereine des heiligen Vincenz von Paul.

Die Gesellschaft des heiligen Vincenz von Paul*) hat ihren Anfang gehabt zu Paris, wo einige studirende Jünglinge, acht an der Zahl, im Jahre 1833 den Grund dazu legten. In einem Hause, des unter dem Namen „Quartier latin" bekannten Stadttheils von Paris, pflegten damals mehre Studenten, die aus allen Gegenden Frankreichs zur Universität nach Paris zusammen kamen, sich zu versammeln, um über wissenschaftliche Gegenstände aus dem Gebiete der Geschichte, Literatur und Philosophie sich zu besprechen. Es konnte kaum ausbleiben, daß bald auch religiöse Gegenstände in diesen Conferenzen zur Sprache kamen. Auf diesem Gebiete nun zeigten sich nicht alle Theilnehmer Eines Sinnes; was zur Folge hatte, daß diejenigen unter ihnen, welche in unbeirrter Treue dem katholischen Glauben zugethan

*) Die Geschichte des Entstehens und der ersten Ausbreitung der Gesellschaft vom heil. Vincenz von Paul ist ausführlicher enthalten in einer Schrift: „Die Leiden des Pauperismus und der christliche Wohlthätigkeitsverein vom h. Vincenz von Paul"; besonders abgedruckt aus der Rhein- und Moselzeitung Koblenz bei Rud. Fr. Hergt. Man lese auch hierüber und über das fernere Wirken der Gesellschaft, das zu Paris in 2. Auflage erschienene „Manuel" und die monatlich dort erscheinenden „Bulletins". Beide letztere Schriften sollen nun auch in deutscher Sprache zu Köln erscheinen.

geblieben waren, sich in innigerer Freundschaft und Brüderlichkeit aneinander anschlossen. Wie sie im christlichen Glauben einig waren, so beschlossen sie, auch eine Genossenschaft zu bilden, deren Bestimmung sein sollte: in christlicher Liebe ihren Glauben thätig zu erweisen, und so einigen hülfsbedürftigen Armen zu dienen. Als Vorbild hierin und als Schutzheiligen erwählten sie den heiligen Vincenz von Paul, welcher mit eben so viel Einsicht des Verstandes als Wärme eines von christlicher Liebe durchdrungenen Herzens nach den mannigfaltigsten Seiten hin so wunderbar segensreich gewirkt hat, als im 17. Jahrhundert die Provinzen Frankreichs durch innere und äußere Kriege, durch Hungersnoth und verheerende Seuchen so sehr heimgesucht worden waren. Den Namen „Conferenz", einen unter den Studenten der Pariser Hochschule für ihre geschlossenen literarischen Zusammenkünfte gebräuchlichen Namen, hielt die Genossenschaft des h. Vincenz von Paul auch in der Folgezeit bei — eine stete Erinnerung an den unscheinbaren Ursprung derselben. Denn daß die persönliche Thätigkeit und die Wochenbeiträge von acht studirenden Jünglingen von geringer Bedeutung sein mußten, das versteht sich wohl von selbst, wenn auch außer demjenigen, was sie aus ihrem Vermögen hingeben konnten, einige unter ihnen in wissenschaftlichen Aufsätzen sich versuchten, denen ein literarisches Blatt seine Spalten öffnete, und sie das ganze Honorar dafür zuschossen. Auch hatten sie anfangs nicht die Absicht, durch Aufnahme neuer Mitglieder in ihre Genossenschaft, ihre Kräfte zu vermehren. So wenig ahnten sie die erfolgreiche Zukunft, welche der von ihnen gegründete Verein später haben sollte. Den Bitten einiger Freunde nachgebend, nahmen sie diese in ihre Genossenschaft auf. Daher zählte dieselbe zwei Monate nach ihrem ersten Anfange, zur Zeit der beginnenden Ferien, 15 Mitglieder. Arme Familien besuchten sie in deren Wohnungen, suchten ihr Vertrauen zu gewinnen und brachten ihnen die diesen nöthige und ihnen mögliche Hülfe. Wöchentlich eine, zwei oder drei von der Genossenschaft gewissermaßen in Schutz genommene Familien in gedachter Weise zu besuchen, machte sich jedes Mitglied des Vereins anheischig. Die Wirksamkeit weiter auszudehnen, erlaubten die geringen Hülfsmittel nicht. Erst im zweiten Jahre des Bestehens der Gesellschaft wurde von ihr der Versuch gemacht, den Kreis ihrer Wirksamkeit weiter auszudehnen. Als nämlich die Genossenschaft an Personal und an Hülfsmitteln ziemlich zugenommen hatte, wurden auch junge Sträflinge in den Gefängnissen wöchentlich besucht und dabei in den Religionswahrheiten unterrichtet; arme Waisenkinder wurden in Pflege genommen

dürftige Schulkinder unterstützt und überwacht; für arme Handwerkslehrlinge wurde vom Vereine gesorgt. Diese erweiterte Thätigkeit war aber dadurch möglich geworden, daß nicht nur die Eltern, da sie von dem Wirken ihrer Söhne Kunde erhalten hatten, diesen größere Mittel zur Verfügung stellten, sondern auch einige deren Beispiele folgten, und nun der Verein nicht einzig aus studirenden Jünglingen bestand, sondern Männer jeden Alters und Standes hinzugetreten waren.

Als die Zahl der Mitglieder auf hundert gestiegen war, sah die Conferenz sich genöthigt, in zwei Abtheilungen sich zu theilen — ein für sie schweres Opfer, welches aber dadurch gemildert wurde, daß sie in Generalversammlungen, in welchen allgemeiner Bericht erstattet wurde, von Zeit zu Zeit sich wieder zusammenfanden. Im Jahre 1842 bestanden in Paris 29 Conferenzen mit etwa 1000 Mitgliedern: die Zahl der wöchentlich besuchten Familien belief sich auf 2000. Zu Anfang des vorigen Jahres bestanden in Paris 46 Conferenzen.

Fanden die aus den Provinzen Frankreichs nach Paris zusammenströmenden studirenden Jünglinge einen heilsamen Vereinigungspunkt und einen Kreis christlicher Freunde in der Gesellschaft des h. Vincenz von Paul, so wurde durch diese das Werk christlicher Liebe auch weiter in die Provinzen durch jene verpflanzt. Die erste Conferenz außerhalb Paris entstand nach den Herbstferien 1836 in Lyon, welche noch im Dezember selbigen Jahres in einer Generalversammlung zu Paris als Glied der Gesammtgenossenschaft aufgenommen wurde. Mit Lyon wetteiferte Nimes. In Dijon und Caën gründeten Studirende der dortigen Rechtsschulen gleiche Vereine, die dem Pariser affiliirt wurden. In Moulins gründeten die Schüler der obern Klassen des dortigen kleinen Seminars eine ähnliche Conferenz. Bald waren solche Vereine nicht nur auch in kleineren Städten, sondern sogar einige auf dem platten Lande anzutreffen. Im Jahre 1842 waren im Ganzen 86 Conferenzen über 40 Diözesen Frankreichs verbreitet. Anfangs vorigen Jahres betrug die Zahl der Conferenzen Frankreichs 285. Allenthalben haben sie bei den Bischöfen und der übrigen Geistlichkeit einer sehr bereitwilligen Aufnahme und Unterstützung sich zu erfreuen.

Je zahlreicher die Conferenzen wurden und je größer die Mittel, über welche sie verfügen konnten, um so mehre Werke christlicher Nächstenliebe zogen sie in den Bereich ihrer Wirksamkeit. So suchten sie unter den Soldaten der Garnisonsstädte religiösen Unterricht, größere Sittlichkeit und nützliche Kenntnisse zu verbreiten; sie schlossen sich der Thätigkeit der Gesellschaft des

h. Franziskus Regis an, wilde Ehen zu christlichen zu erheben; verbreiteten gute Lektüre, gründeten Waisen- und Krankenhäuser, Kleinkinderbewahrschulen u. dgl. m. Sie sorgten für die zahlreichen, in Frankreich sich befindenden Savoyardenkinder, suchten geeignete Arbeitsstellen für Taglöhner, Dienstboten und Handwerksgesellen zu ermitteln, besuchten Krankenhäuser und Gefängnisse, besonders, wenn zum Tode Verurtheilte sich darin befanden, standen sie diesen in den letzten Stunden bei.

Was nun die Auswahl der Werke christlicher Nächstenliebe betrifft, womit die einzelnen Conferenzen nach den örtlichen Verhältnissen sich befassen wollen, so ist nach den Regeln der Gesellschaft des h. Vincenz von Paul leitender Grundsatz zunächst der, daß in den Mitgliedern der Gesellschaft selbst christliche Liebe geweckt und gestärkt werde, und daß auf dem Wege der werkthätigen christlichen Nächstenliebe der Verein für sich selber den möglichst größten sittlichen Gewinn erstrebe. Eben deshalb ist auch der persönliche Besuch der armen Familien in ihren Wohnungen eine unumgänglich nothwendige Bedingung, um wirkliches Mitglied der St. Vincenz-Vereine zu sein und ist insofern obligatorisch. Beim Hausbesuche findet die christliche Nächstenliebe das weiteste und fruchtbarste Feld für ihre Thätigkeit. Wer ferner von der Noth des Nächsten blos hört, der wird zwar ein allgemeines Bild sich davon entwerfen können, was es heißt, an Nahrung, Kleidung u. dgl. Mangel leiden: aber von den einzelnen Leiden, die damit verbunden sind, und in welcher Gestalt diese in der Wirklichkeit auftreten, davon wird er nur dann einen richtigen Begriff erlangen, wenn er an Ort und Stelle es mit Augen sieht. Ist man aber Zeuge davon geworden, unter wie vielen und harten Entbehrungen manche arme Familie leben muß, wie groß ihre Hülfsbedürftigkeit ist, so wird das Herz sich der Liebe öffnen, und das offene sich erweitern. Und wie oft bietet sich die Gelegenheit dar, in dem Hause einer armen Familie Geduld im Leiden, kindliches Vertrauen auf Gott zu lernen; wie oft, dort innern Seelenfrieden, wahren Seelenadel zu bewundern? So daß, wo man hinging ein Almosen zu bringen, man reichlich und mit kostbaren Gütern und höheren Mahnungen beschenkt zurückkehrte! In diesem Sinne spricht sich auch der General-Präsident in der letzten General-Versammlung zu Paris (Bullet. Jan. Heft 1851.) hierüber aus: „Das eigentliche Werk der Conferenzen (l'oeuvre des Conférences par excellence) ist, wie jeder weiß, der Besuch der Armen in ihren Wohnungen. Der erste und wichtigste Zweck der Gesellschaft ist, das geistliche Wohl ihrer Mitglieder zu befördern. Dieser Zweck ist es, welcher ihre

Begründer bestimmt hat, sich zu vereinigen, und zur Erreichung desselben ist eben der Besuch der Armen in ihren Wohnungen unternommen worden. Denn bei der Ausübung dieses Werkes werden Alle dahin geführt, daß sie sehen, berühren, sondiren die Wunden der Armuth, und bei einer solchen Annäherung ist es nicht möglich, daß sie nicht eine nützliche Rückkehr auf sich selbst nehmen. Bald ist man erbaut, beschämt durch das Schauspiel einer bewunderungswürdigen Resignation, eines Vertrauens, das sich völlig hingibt an Gottes Vorsehung, und noch vieler anderer Tugenden, wovon die Armen das Beispiel geben. Bald hingegen betrübt der Anblick der beweinenswerthen Gebrechen, wovon das Elend oft begleitet wird, aber er belebt auch wieder zu gleicher Zeit die Liebe und den Eifer für das Heil der Seelen."

Ueberdies ist der Besuch der Hülfsbedürftigen in ihren Wohnungen die unerläßlichste Bedingung zu jedem ersprieslichen Erfolge auf der Bahn der christlichen Armenpflege. Selten genügt das bloße Geben: es soll vielmehr mit Rath und That geholfen werden, wie die besondere Lage es erheischt. Diese wird man aber nie gründlich kennen lernen, wenn man den Wohnungen der armen Familien fern bleibt. Soll die Armenpflege gedeihen und die erwünschten Früchte bringen, so muß mit der physischen Unterstützung die moralische in den bei weitem meisten Fällen verbunden werden, ja den Hauptbestandtheil ausmachen. Auch über diesen Punkt spricht der General-Präsident in der angeführten General-Versammlung zu Paris, 8. Dezember vorigen Jahres, sich aus: „Der Besuch der Armen in ihren Wohnungen ist ebenfalls das kräftigste Mittel, den anderen Zweck der Gesellschaft zu erreichen, welcher ist, die Verbesserung der Armen. Wenn wir in der That bei unseren Besuchen beständig unsere Aufmerksamkeit auf diesen Punkt richten, wie viel Gutes können wir nicht thun! Lassen wir uns hier ins Gedächtniß zurückrufen die dringenden Ermahnungen eines unserer älteren General-Präsidenten, der mit so viel Kraft sich erhob gegen das, was er die Besuche im Vorbeigehen (les visites de corridor) nannte, diese verstohlenen, raschen Besuche, wo man in Eil eine Anweisung auf Brod oder Holz hinschiebt, ohne irgend einen Rath zu geben, ohne irgend eine Bitte entgegen zu nehmen. Erinnern wir uns, wie sehr er uns ermunterte zu langen, ernsten Besuchen, zu dem was er visites assises nannte, wo man freundschaftlich sich unterhält, wo man sich niederläßt mit Hingebung und sanfter Vertraulichkeit. Das ganze Geheimniß unserer Stärke besteht darin. Was würde in der That unser Werk sein außer dieser bei den Armen so tröstlichen Handlung! Was soll die schwache materielle Un-

terstützung unserer Conferenzen? Kaum fünfzig Francs jährlich seitens der Bemitteltsten für die zahlreichsten Familien! Wie mit so Wenigem unterhalten Vater, Mutter, Kinder, acht oder zehn Personen durchgängig? Auch würde die Mission unserer Gesellschaft, in so enge Grenzen eingeschlossen, eine sehr kleine sein. Aber, indem sie sich mit der Seele unserer Armen beschäftigt, dehnt sie sich ins Unendliche aus, und wird von nichts mehr begrenzt." In dem Wirken der Gesellschaft des h. Vincenz von Paul soll daher die materielle Unterstützung auch nur als Mittel betrachtet werden für moralische und religiöse Hebung oder Kräftigung der Armen. Den Geist charakterisirend, in welchem die St. Vincenz-Vereine wirken sollen, spricht sich der Präsident des Central-Vereins zu Paris, in einem Briefe vom 4. März vorigen Jahres an die neu aufgenommene Conferenz zu D., hierüber aus: „Vorzüglich vom moralischen Gesichtspunkte aus müssen wir den Armen zu Hülfe kommen. Was die materiellen ihnen zu gebenden Unterstützungen betrifft, so ist das für uns nur etwas sehr Untergeordnetes (ce n'est pour nous que très secondaire). In den wöchentlichen Besuchen der armen Familien, wozu wir uns anheischig gemacht haben, suchen wir das Zutrauen und die Freundschaft dieser armen Leute zu gewinnen; wir erweisen ihnen und ihren Kindern alle Dienste, die ihnen zu erweisen in unserer Macht steht. Wir hören mit Theilnahme, mit Geduld, wenn es so sein muß, ihre Gesuche, ihre Klagen, ihre oft sehr traurige Erzählung alles dessen, was sie zu leiden haben und von all' dem, was sie für die Zukunft beunruhigt. Wir suchen darauf sie zu ermuthigen, ihre Seele zu Gott zu erheben, der den Leidenden tröstet und allzeit bereit ist, dessen Gebet zu erhören."

Ueberhaupt ist darauf Bedacht zu nehmen, daß die armen Familien in den Besuchenden nicht blos ihre Wohlthäter, sondern auch ihre Freunde finden. Dadurch verliert die Unterstützung des Hülfsbedürftigen auch das Deprimirende, das sonst in der Idee der Menschen ihr leicht anhaftet; der Arme findet sich geehrt und seinen Muth durch die freundschaftliche Theilnahme gehoben. Das Herz, sowohl des Hülfsbedürftigen als des bemittelteren Wohlthäters, da er nicht auf die zufälligen Umstände, sondern auf den Menschen sieht, wird veredelt, und der Gegensatz, welcher zwischen Arm und Reich besteht, möglichst ausgeglichen.

Anfangs und noch eine geraume Zeit nachher bestand die Gesellschaft des h. Vincenz von Paul ohne besondere Statuten. Erst später, 1836, wo sie an Umfang schon bedeutend zugenom-

men und verschiedene Arten christlicher Liebeswerke in den Kreis ihrer Thätigkeit bereits aufgenommen hatte, wurden solche *) ihrem Wirken zu Grunde gelegt. Bei Entwerfung der Statuten wurde ganz einfach aber sicher verfahren: was im Laufe der Zeit sich als bewährt herausgestellt hatte, wurde zusammengefaßt und als Grundregel des künftigen Wirkens aufgestellt. Jene Statuten sind aber keineswegs der Art, daß sie auch die freie Thätigkeit der einzelnen Conferenzen hemmten. Der Hausbesuch der armen Familien in oben besagter Weise ist das gemeinsame Band, welches alle Conferenzen zusammen hält. In der Wahl sonstiger Werke christlicher Nächstenliebe ist jede Conferenz durchaus selbstständig und kann auch die Ausübung derselben nach Umständen modifiziren. Jede Conferenz bildet ferner eine selbstständige Genossenschaft. Wo nur eine besteht, wählt sie sich ihren Präsidenten, dieser ernennt dann einen Schriftführer und einen Cassirer. Die Conferenz sorgt für die Beschaffung der Unterstützungsmittel und verwendet diese nach bestem eigenen Ermessen. Hat ein neuer Verein sich gebildet, und dieser sein Wirken eine Zeit lang fortgesetzt, so daß dessen Bestand zu erwarten ist, so hat er behufs der Aufnahme in den Gesammtverein des h. Vincenz von Paul an den Centralverein zu Paris sich zu wenden, von welchem die Aufnahme geschieht, wofern die mit dem Aufnahmegesuch näher bezeichnete Wirksamkeit des aufzunehmenden Vereins mit dem Geiste des Gesammtvereins übereinstimmend befunden wird. Durch diese Aufnahme wird der Lokalverein der geistlichen Wohlthaten des Gesammtvereins theilhaftig, fährt aber in seinem selbstständigen Wirken fort. Anmeldungen zur Aufnahme neuer Mitglieder in den Verein finden bei jedem Mitgliede statt, der dann die geschehene Meldung dem Präsidenten anzeigt. Findet dieser nach eingezogener Erkundigung den Angemeldeten für geeignet, so schlägt er ihn dem Vereine vor, welcher dann in der nächsten Sitzung über die Aufnahme entscheidet. Wöchentlich einmal wird zu festgesetzter Zeit eine Versammlung der Mitglieder, Conferenz, gehalten. Die Conferenz wird mit Gebet angefangen, auf welches das Lesen eines Abschnittes aus einem geistlichen Erbauungsbuche nach der Wahl des Präsidenten folgt. Jede politische Diskussion bleibt von den Versammlungen grundsätzlich ausgeschlossen; nur solche Angelegenheiten, welche auf den Verein Bezug haben, werden zur Sprache gebracht, so wie die Lage

*) Diese Statuten und die zu beobachtenden allgemeinen Grundsätze sind in der oben angeführten, bei Hergt in Coblenz erschienenen Schrift enthalten, und besonders abgedruckt bei Bachem. Köln 1849.

der adoptirten oder zu adoptirenden Familien, um danach die angemessenen Unterstüßnngen gemeinschaftlich festzustellen. Diese bestehen in Naturalien, die zum Lebensunterhalte nöthig sind. Unterstützungen in baarem Gelde finden nur ausnahmsweise statt; und in diesem Falle hat dasjenige Mitglied, welches diese vorgeschlagen, auch deren Verwendung zu überwachen. Vor dem Schlusse der Conferenz wird eine Collekte unter den Mitgliedern gehalten, wo jeder einlegt, was ihm der fromme Sinn eingibt. Mit Gebet wird die Versammlung wieder geschlossen. Das in der Conferenz den Armen Zuerkannte wird dann denselben durch die betreffenden Mitglieder in natura oder durch Anweisungen überbracht. Meist werden die Familien von je zwei Mitgliedern besucht.

Ueber das Wirken und über solche Wahrnehmungen bei demselben, welche der allgemeinen Kenntnißnahme werth erscheinen, statten die Lokalvereine jährlichen Bericht an den Centralverein ab, welcher dann eine allgemeine Uebersicht des Wirkens der Gesellschaft*) und was sonst von Interesse ist, Veränderungen, welche durch Aufnahme neuer Conferenzen, durch Todesfälle statt finden, den einzelnen Conferenzen durch monatliche Bulletins mittheilt.

Nach zwölfjährigem Bestande der Gesellschaft des h. Vincenz von Paul, während welcher Zeit sie einen so ganz unerwarteten Erfolg gehabt hatte, wurden die Mitglieder derselben dadurch ermuntert, auf der bisherigen Bahn mit erneuertem Eifer und Gottvertrauen in ihrem Wirken voranzuschreiten, daß das

*) Aus den Tabellen der Einnahme und Ausgabe ergibt sich, daß jene, die für die zwei ersten Jahre zusammen nur 2480 Francs betragen hatte, 1841 sich schon auf 160,562 Frcs. belief, 1842 stieg sie auf 257,845 Frcs.; das Jahr darauf auf 440,444 Frcs.; 1844 belief sie sich auf 567,280 Frcs.; 1845 auf 662,137 Frcs.; 1846 erreichte sie die Summe von 693,302 Frcs. und im Jahre 1847, während die Zahl der Conferenzen 376 war, überstieg die Einnahme bereits 800,000 Frcs. Für das Jahr 1850 liegen die Tabellen noch nicht vor, im Jahre 1849 betrug die Gesammteinnahme 1,307,966 Frcs. „Das ist wenig“, fügte der Central-Rath hinzu, „wenn man all' das materielle und sittliche Elend sieht, das man lindern müßte. Aber es ist viel, wenn man bedenkt, daß diese Summen in unsere Hände niedergelegt worden, und daß wir Rechenschaft ablegen müssen über deren Gebrauch vor Gott, der sie uns zugesendet hat. Und vor Allem ist es mehr als genügend, uns die Pflicht aufzulegen, es in Zukunft besser zu machen, und uns die Gefühle der tiefsten Erkenntlichkeit gegen Gottes Vorsehung einzuflößen.“

Oberhaupt der Kirche sich hierüber beifällig aussprach und ihnen mehre Ablässe ertheilte. Unter dem 10. Januar 1845 erließ Seine Päpstliche Heiligkeit Gregor XVI. das hierauf sich beziehende Breve: „Gregor XVI., Papst, zum ewigen Gedächtniß der Sache."

„Dem obersten Hirten zu Rom ziemt es, die himmlischen Gnadenschätze der Kirche ganz insbesondere jenen frommen Männervereinen zuzuwenden, welche mit aller Beflissenheit und Hingebung der Ausübung christlicher Liebeswerke obliegen. Nachdem Vorsteher und Generalräthe der zuerst gegründeten Gesellschaft vom heil. Vincenz von Paul mit der inständigen Bitte sich an Uns gewandt haben, daß es Uns gefallen möge, einige Ablässe, und zwar sowohl vollkommene als blos unvollkommene der gedachten Gesellschaft zu verleihen, so haben Wir demnach mit willfährigem Gemüthe beschlossen, diese fromme Bitte zu erfüllen u. s. w." Auch denjenigen Gläubigen, welche nicht active Mitglieder der Gesellschaft sind, aber sonst deren Zwecke befördern helfen, sind durch ein nachträgliches Breve vom 12. August desselben Jahres, andere Ablässe ertheilt worden. Eingangs dieses Breves heißt es:

„Nachdem wir in Erfahrung gebracht, daß die unter den Auspicien und dem Namen des h. Vincenz von Paul errichtete Gesellschaft zur Ausübung christlicher Wohlthätigkeit in hervorleuchtender Weise zur Förderung der Religion und zum Wohle der Gläubigen beiträgt, so haben Wir, um mehr und mehr ihr Wachsthum zu beförderen, es für angemessen erachtet, aus den himmlischen Gnadenschätzen der Kirche alle diejenigen zu bereicheren, welche an der Verwirklichung der Zwecke jener Gesellschaft sich durch ihre Bemühungen oder ihre Geldmittel betheiligen; damit dies ihr Bestreben durch die ihnen gebotenen geistlichen Gnaden in stets höherem Grade entflammt werde. Deßhalb ertheilen Wir erbarmungsvoll im Namen des Herrn u. s. w."

Um der hier erwähnten Ablässe theilhaftig zu werden, müssen laut der apostolischen Breven die Vereine durch den Centralverein zu Paris in die Gesellschaft aufgenommen sein.

Frankreich, dem allmählig zum Christenthume zurückkehrenden Frankreich, gebührt die Ehre, diese, der so ehrenvollen Anerkennung der höchsten kirchlichen Autorität sich freuende Gesellschaft des h. Vincenz von Paul in's Leben gerufen zu haben. Aber auf Frankreich sollte sie, wie schon oben angedeutet worden, nicht lange beschränkt bleiben. Die älteste auswärtige Genossenschaft ist die zu Rom, welche zuerst im Jahre 1836 von einigen dort anwesenden Franzosen gegründet wurde, aber im Jahre 1841

schon zu solcher Blüthe gelangt war, daß man zu einer Abtheilung derselben in mehre Conferenzen schreiten mußte. Vor und während der Belagerung Roms, so wie nach dem Einzuge der französischen Armee, Juli 1849, haben die Mitglieder der dortigen Conferenzen den auf dem Schlachtfelde Verwundeten, so wie den kranken Soldaten in den Spitälern und sonst Hülfe bringend, besonders segensreich gewirkt. Noch jetzt ist die Besatzung in Rom in moralischer und religiöser Hinsicht der Gegenstand ihrer besondern Sorge. In Italien waren es Nizza und Genua, welche zuerst Rom nacheiferten. In Spanien, wo vielleicht das Bedürfniß nicht so sehr, wie in den meisten andern Ländern Europa's hervortritt, besteht derzeit nur eine Conferenz, die erst im vorigen Jahre zu Madrid ist gegründet worden. Die armen Familien sahen es dort mit großer Verwunderung, welche Besuche sie in ihren Wohnungen erhielten. In England zählte der Verein im Jahre 1844 schon sechs, in verschiedenen Kirchspielen von London errichtete Conferenzen. Im Jahre darauf kamen zwei neue, zu Liverpool und Manchester, hinzu. In der kirchlichen Lehranstalt zu St. Edmund entstand eine Genossenschaft, welche 171 Mitglieder zählte und 747 Familen unterstützte. Die Gesammtzahl der verschiedenen Lokalgenossenschaften belief sich im Jahr 1846 auf 15, welche seitdem durch einen Centralrath in London unter sich und mit dem Pariser Generalrathe verbunden sind. Zur selbigen Zeit hatten Schottland und Irland nur 14 Genossenschaften aufzuweisen; die ersten entstanden zu Edinburgh und Dublin. Im Jahre 1849 zählte Irland allein 24 Genossenschaften unter einem Provinzialrathe in Dublin. In Belgien bestanden 1846 schon 23 Genossenschaften, in Brüssel allein deren 10, in Gent 6. Nahe an 1000 Famlien wurden in Brüssel durch die Vereine unterstützt. In Lüttich brachte eine einzige Predigt Lacordaire's dem Vereine 12,000 Frcs. ein. Seit 1846 hat der Verein auch in Holland angefangen sich zu verbreiten. Zahlreiche Genossenschaften entstanden im Haag, zu Delft, Leyden, Vlardingen und an andern Orten. Ende 1849 bestanden in Holland bereits 37 Conferenzen.

Die erste Conferenz in einem nichtchristlichen Staate ist in Constantinopel gebildet worden. Die eigenthümlichen Gebräuche und Verhältnisse des Orients machten es den Vereinsmitgliedern Anfangs schwer, den Besuch der armen Familien auch dort einzuführen. Seitdem ist es ihnen gelungen, auch diese Schwierigkeiten großentheils zu besiegen, wozu ihnen die barmherzigen Schwestern hülfreiche Hand leisten. Auch unter den Mohamedanern kommen ihnen die Armen mit Vertrauen entgegen. In Afrika wurde 1845 zu Algier der

erste Verein des h. Vincenz von Paul gegründet, bis zum Jahre 1849 der einzige in jenem Welttheile. Mehre hingegen befinden sich in den nordamerikanischen Vereinigten Staaten und in Mexico. In Canada allein bestanden Ende 1849 22 Conferenzen unter einem eigenen Provinzialrathe zu Quebec und Montreal.

In Deutschland ist die erste Genossenschaft in München entstanden, welche zu Ende des Jahres 1846 aus 80, zum Theil durch eine hervorragende bürgerliche Stellung ausgezeichneten Mitgliedern bestand. Nach öffentlichen Blättern bestehen die verschiedenen Vereine Münchens jetzt aus 306 Mitgliedern. „Zur Zeit," so schließt die Anfangs genannte, wahrscheinlich Ende 1848, bei Hergt in Coblenz gedruckte Schrift, „hat der Verein sonstige Sprößlinge auf deutschem Boden nicht hervorgetrieben. Insbesondere ist unser, sonst so freudig und thatkräftig bei allen Regungen eines wieder erwachten christlichen Lebens sich betheiligende katholische Rheinland bisheran den Bestrebungen des Vereins vom h. Vincenz von Paul gänzlich fremd geblieben. Hoffen wir, daß die katholische Frömmigkeit und der sonst so rege Wohlthätigkeitssinn der Bewohner unserer Provinz bald das Versäumte nachhole!"

Die hier ausgesprochene Hoffnung ist seitdem in einer ganz unerwarteten Weise in Erfüllung gegangen. Besonders angeregt wurde die Sache auf dem Congresse zahlreicher Mitglieder der katholischen Vereine Rheinlands und Westphalens, Mitte April 1849, zu Köln, wo Zweck, Einrichtung und Wirksamkeit der St. Vincenz-Vereine zur Sprache gebracht, und die Gründung derselben, wo solche noch nicht beständen, unter Anderem auch als ein sehr geeignetes Mittel, die Noth der Armen zu milderen und den sozialen Uebelständen nach Möglichkeit abzuhelfen, dringend empfohlen wurden. Es ist anzunehmen, daß Viele der dort Versammelten mit dem Entschlusse heimkehrten, auf die Gründung von St. Vincenz-Vereinen ernstlich Bedacht zu nehmen. Wenigstens gibt es wohl kein Beispiel, daß in so kurzer Zeit so viele und zum Theil sehr blühende Genossenschaften des h. Vincenz von Paul entstanden sind, als dieses in den zwei letzten Jahren in Rheinland und Westphalen der Fall gewesen, und in dem mit diesen Provinzen gleichen Schritt haltenden Schlesien. In der Generalversammlung zu Paris, 19. Juli v. J., sprach der Präsident sich hierüber in demselben Sinne aus: „Wirklich, unsere kleine Gesellschaft hat nirgendwo zahlreichere Sprossen getrieben, als in denjenigen Gegenden, die durch den Katholizismus streitig gemacht werden — der Häresie, wie in Preußen und den Niederlanden, oder — dem Unglauben, wie in Belgien und Frank-

reich.“ Um hier nur von unserem Rheinlande zu sprechen, bestehen in Trier 5 Conferenzen, in Coblenz 2. In Bonn hat jede der 3 Pfarreien ihre Conferenz, und zwar sind sie recht blühend, an welchen auch viele Studenten der Universität thätigen Antheil nehmen. Zu Köln bestanden im Jahre 1849 schon einige Conferenzen, welchen seitdem noch mehre andere hinzugekommen sind. Aachen zählt in seinen 8 Pfarreien 7 Conferenzen. Außerdem bestehen St. Vincenzvereine in Burtscheid, Düren, Düsseldorf, Eschweiler, Eupen, Malmedy, Neuß, Süchteln, Werden. — In Köln und Breslau sind voriges Jahr durch die Centralgenossenschaft in Paris Provinzialräthe für die betreffenden Provinzen angeordnet worden, mit welchen zunächst die einzelnen Conferenzen derselben in brieflichen Verkehr und Verbindung treten, und durch jene mit dem Hauptvereine in Paris. Auch in Berlin besteht seit vorigem Jahre ein Verein des h. Vincenz von Paul. In dem benachbarten Mainz hatte der hochwürdige Bischof von Ketteler, in dessen erstem Hirtenbriefe so große Liebe für die Armen sich ausspricht, von dem bischöflichen Stuhle kaum Besitz genommen, als er auch als Mitglied der Gesellschaft des h. Vincenz von Paul beitrat. Seitdem sind in Mainz 4 neue Conferenzen in die Gesellschaft aufgenommen worden.

Bei der Zunahme, welcher die Gesellschaft des h. Vincenz von Paul sowohl in Europa als außerhalb unseres Welttheils sich zu freuen hat, ist besonders zu beachten, daß jene in durchgängig steigendem Maße stattgefunden hat. Bis dahin stellte sich das Jahr 1847 als das günstigste heraus, in welchem 69 Genossenschaften hinzugekommen waren. In dem Jahre 1848 waren zwar nur 37 neue entstanden, aber im Jahre 1849 deren 86. Und die Zahl der im vorigen Jahre neu hinzugekommenen beträgt, nach dem Bulletin, Januar-Heft d. J.: 147, so daß die Gesammtzahl der Genossenschaften beim Schlusse vorigen Jahres sich auf 600 belief.

Mit freudiger Dankbarkeit gegen Gottes Vorsehung spricht sich in der Generalversammlung zu Paris vom 19. Juli vorigen Jahres hierüber der Redner aus: „Laßt uns Gott danken, meine Herren, daß er so die Zahl unserer Conferenzen vermehrt und vielgeliebte Brüder uns gibt jenseits unserer Grenzen an Orten, wo die menschlichen Conventionen uns nur Fremde zeigten und oft — Feinde. Jetzt kann ein Sohn des h. Vincenz von Paul über die Flüsse und Meere setzen, Provinzen und große Staaten durchwandern, sicher, in jeder Stadt Freundeshände zu finden, die ihm die Hand drücken werden.“

Zum Schlusse muß ich noch der mit tiefster Ehrfurcht und

lebhaftestem Danke entgegengenommenen, höchst erfreulichen Anerkennung gedenken, welche Seine Heiligkeit Papst Pius IX. den St. Vincenzvereinen noch in letzter Zeit hat zu Theil werden lassen. In einem Briefe der Gesellschaft zu Rom an den Generalrath zu Paris, 24. Juli 1850, heißt es:

„Seine Heiligkeit hat das Wohlwollen gehabt, uns in diesen Tagen zu sich zu lassen, um den Ausdruck unserer kindlichen Liebe und unserer Ergebenheit Ihm darzubringen. Der Heilige Vater hat unser Werk gelobt, und nachdem er uns gesagt, wie sehr sein väterliches Herz getröstet würde, inmitten seiner Trübsale, durch den Eifer für die Ehre Gottes, den in der ganzen katholischen Welt die Gesellschaft des h. Vincenz von Paul beweist, fügte Er hinzu: Er zweifele gar nicht, daß der Eifer unserer Liebe dazu beitragen werde, das Reich Gottes unter den Menschen wieder zu beleben und zu erhalten. Darauf hat Er uns seinen Segen gegeben. Nicht Ihnen allein, sagte Er, sondern allen Mitgliedern der Gesellschaft des h. Vincenz von Paul."

Der Unglaube in England und Frankreich im XVIII. Jahrhundert.

(Bruchstück aus einer Geschichte der h. Schrift.)

Nirgendwo war die heil. Schrift schon von Wikleff her so sehr in den Händen des gemeinen Volkes als in Großbrittanien, und ohne Zweifel trug der sich hieraus für die damaligen Zeiten ergebende ungeordnete Gebrauch derselben vornehmlich dazu bei, daß die katholische Religion dort so fast gänzlich gestürzt wurde, wobei sich insbesondere die Hinweisung auf die Bilderverbote im Alten Testament wirksam zeigte, mit deren Ausführung auch hier die Reformation eingeleitet wurde. Nirgendwo entstanden dann aber auch so viele fanatische Sekten als auf dieser Insel, und in all' den bürgerlichen Unruhen, die sie im XVII. Jahrhunderte erschütterten, vertrat die Bibel genau die Stelle des Korans bei den Türken, und jeder Unteroffizier war der Schriftausleger der Compagnie, wie der General oder Major des Generalstabs, und

Cromwell der des Heeres und Parlaments. Diese gänzliche Zerfahrenheit der Lehre des Christenthums mußte dann auch hier zunächst als Gegensatz völligen Unglauben herbeiführen, und in England entstand denn auch zuerst der systematische Unglaube, der zugleich durch einen gemeinschaftlichen Namen eine besondere Sekte oder Partei zu bilden suchte. Zunächst nannte sie sich nach dem Vorgange der Schrift des Rechtsgelehrten Anton Collins († 1729): A discourse of Free-Thinking, occasioned by the rise and growth of a Sect call'd Free-Thinkers. Lond. 1713, Freidenker, die auch seit 1718 ein eigenes Journal unter diesem Titel herausgaben. Ihre französischen Nachahmer nannten sich esprits forts, und späterhin Philosophen, während in Deutschland die Namen Freigeister, starke Geister, Illuminaten beliebt wurden. Collins und der ehrgeizige Johann Tolland, ein katholischer Irländer, begannen nun einen systematischen Krieg gegen das Christenthum oder zunächst gegen die anglikanische Kirche. Letzterer hatte schon 1696 eine Schrift: „Das Christenthum ohne Geheimnisse" zur Bestreitung desselben herausgegeben und suchte nach vielen andern ähnlichen Schriften 1718 ein erdichtetes Evangelium des Barnabas für ächt, alt und zuverlässiger, als die christlichen Evangelien aufzubringen, und hiermit die ganze Geschichte des Ursprungs der christlichen Religion über den Haufen zu werfen. Collins bemühete sich, in mehren Schriften die Unzulässigkeit und Ungewißheit des Textes des Neuen Testaments, als der nur stückweise für ächt zu halten sei, aus den verschiedenen Lesearten zu erweisen, und durch seine zahlreichen Widerleger wurde ihm große Wichtigkeit zu Theil. Sein Lehrer zu Cambridge, Franz Hare, später Bischof zu Chichester († 1739), gab zu London 1714 eine Schrift heraus: „Die Schwierigkeiten und Entmuthigungen, welche das Studium der h. Schrift begleiten," die in zwei Jahren sieben Auflagen erlebte. In derselben schildert er mit bitterer Laune die Schwierigkeiten und Gefahren, denen man sich durch fleißiges und gewissenhaftes Bibelstudium aussetzen könne, gar zu leicht forsche man sich zum Ketzer, und bringe sich damit um alle Freundschaft und Liebe ꝛc., deswegen rieth er auch einem jungen englischen Geistlichen, sich lieber mit den heidnischen, als mit den christlichen Schriftstellern zu beschäftigen. Späterhin gerieht er mit dem Philologen Bentley in einen heftigen Streit über dessen Ausgaben des Terenz. Neben mehren andern Bestreitern der Offenbarung folgte dann seit 1722 ein fernerer Streit zwischen Collins und Wilhelm Whiston über die h. Schrift als Grundlage der Offenbarung und über den Sinn und Zweck der im Neuen Testamente ange-

zogenen Weissagungen des Alten Testaments. In zwei Jahren zählte Collins schon 35 Gegner wider sich, von denen zufolge dieses Streits fast jeder etwas von den bisherigen Lehren des Christenthums über Bord zu werfen bereit war, z. B. der eine die Aechtheit und Unverfälschtheit der h. Schrift, der andere die Vorbilder, jener, daß die Lehre von Christus ein Hauptstück der christlichen Religion sei, dieser, daß der Weissagungsbeweis durchaus nothwendig sei; ein anderer, daß das Neue Testament auf dem Alten gegründet sei; ein sechster behalf sich mit Doppelsinn oder mit Accommodation. Andere wollten den Beweis nur aus der innern Vortrefflichkeit des Christenthums geführt wissen. Noch andere Streitigkeiten bezogen sich auf die Wunder und auf das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung, zwischen denen man unauflösliche Widersprüche festzusetzen bemühet war. In diesem Streite war die Hauptperson Matthäus Tindal († 1733) in seiner Schrift: „Das Christenthum so alt als die Welt.“ In dieser bewies er mit allem wissenschaftlichen Anstande und unter Anerkennung der Vortrefflichkeit der dem Christenthume zu Grunde liegenden Lehren, d. h. in seinem Sinne, der natürlichrn Religion, daß die höheren Aufschlüsse, die man von der Gottheit herleite, nur das Werk der Zeit, des Parteigeistes, der Staatskunst und der Priester seien; insbesondere seien die h. Bücher der Juden und Christen in ihrer Dunkelheit und bei der vielen Wissenschaft und mühsamen Forschung, die sie verlangten, das ungeschickteste Werkzeug, göttliche Aufklärungen verständlich und brauchbar für alle Menschen zu machen, denen sie doch bestimmt wären; so lange man auch diese Bücher von einem Ende zum andern als Gottes Wort verehrte, böten sie zu Vorwurf und Spöttereien auf allen Seiten Gelegenheit dar; auch ohne gesucht zu werden, fänden sich Anstößigkeiten und Widersprüche überall ꝛc. Beinahe hundert Gegenschriften gegen Tindal suchten entweder nur die einzelnen Geschichten, Sitten, Rede- und Handlungsweisen in der h. Schrift im Einzelnen zu retten, oder überließen dem Gegner auch ausdrückliche Grundsätze zur Beute und behaupteten z. B. nicht mehr die Nothwendigkeit, sondern nur die Nützlichkeit der Offenbarung, oder führten diese nur auf den Zweck der Sittenlehre zurück, oder ließen sich darauf ein, die übernatürlichen Offenbarungsverhältnisse durch natürliche zu erläuteren und zu beweisen. Einer der fruchtbarsten Freidenker, Thomas Morgen († 1743) leugnete in seiner Moral-Philosophie, 3 Bände, Lond. 1739—1740, und anderen Schriften, daß Gott jemals seinen Willen den Menschen außerordentlich kund gethan habe, und, wenn es je geschehen sei, daß davon

durch bloße Urkunden und Geschichten eine sichere Erkenntniß göttlicher Wahrheiten fortgepflanzt werde, und erklärte demnach die h. Schrift für ein Werk des Betrugs, und das Judenthum insbesondere als ein Lehrgebäude des Aberglaubens und der Unterdrückung des menschlichen Geistes, von dem Vieles auch in das Christenthum übergegangen sei. Die Bekämpfung des Christenthums nahm nun die Richtung, das Alte und Neue Testament in Zwiespalt zu setzen, und besonders wurde gegen die Offenbarung hier zunächst geltend gemacht, daß Moses von einem künftigen Vergeltungsstande gar nichts gewußt oder zum religiös-sittlichen Verhalten in Anwendung gebracht habe, und man folgerte daraus, daß diese Lehre überhaupt wohl entbehrlich sein möchte. Hiegegen schrieb der Hofprediger und nachmalige Bischof zu Glocester, Wilhelm Warburton, einer der fruchtbarsten englischen Schriftsteller († 1779), ein unvollendetes großes Werk: „Die göttliche Sendung Moses," deren Beweis dahin auslief, daß Moses als Staatsmann den Gehorsam der Israeliten gegen seine Gesetze bloß durch zeitliche Belohnungen und Strafen schon kräftig genug zu erwirken gewußt habe, und dies, daß sie zur Erwirkung dieser Belohnungen und Strafen stets unter einem besondern Einflusse der Gottheit gestanden seien, sei der glänzendste Beweis für Moses und sein Gesetz. Diese Entgegnung konnte nur eine lange Reihe von Spöttereien nach sich ziehen, und zahllos waren die Gelehrten und Ungelehrten, die über die Bibel herfielen, um abgeschmackte und unsittliche Dinge darin aufzusuchen und sie für ergänzende Stücke der Offenbarung auszugeben. Ein anderer Kunstgriff bestand darin, biblische Charaktere in schwarzem und heidnische in hellem Lichte neben einander zu stellen, oder heidnischen Weisen schöne Sprüche in den Mund zu legen, und damit die Propheten und Apostel, denen man sie oft abgeborgt hatte, zu beschämen. In noch anderer Weise lehrte man im Tone frommer Salbung, der Glaube habe mit der Vernunft nichts gemein, sondern sei ein Wunder, bedürfe keiner papiernen Offenbarung, keines Unterrichts; wie Gott sich früher offenbart habe, könne und thue er es noch jetzo. Die christliche Sittenlehre wurde als unlauter, lohnsüchtig, schwärmerisch, menschenfeindlich, gemeinschädlich dargestellt, und mit ausgeschmückten Gesetzgebungen des Alterthums und idealisirten Völkersitten in Vergleichung gezogen. Alles dieses führte dann vollends zu einer allgemeinen Bestreitung aller Grundsätze der Religion und Sittlichkeit, in der das Dasein Gottes und Unsterblichkeit geleugnet, die Religion für Täuschung oder Betrug, das Gewissen für ein abergläubisches Vorurtheil oder ein Erziehungs-

fehler, das Sittengesetz für ein Hirngespinnst und ein dem wahren Vortheil und Vergnügen des Menschen entgegenstehendes Hinderniß erklärt, und im Allgemeinen schon dasselbe über den Menschen und dessen Bestimmung gelehrt ward, was hundert Jahre später in Deutschland als kirchliche, bürgerliche und häusliche Emancipation verlangt wurde.

Zunächst verbreitete sich jedoch die englische Freidenkerei nach Frankreich, und fand hier an dem sittenlosen Hofe einen sehr güustigen Boden, und zwar um so mehr, weil sie hier nicht einen so politisch freien Spielraum hatte, als in England, denn auch hier bewährte es sich: Immer erstreben Verbotenes wir und ersehnen Versagtes. Der Unglaube trat daher hier zwar nicht ganz so unverhüllt wie in England auf, und wirkte mehr in geheimen Verbindungen, dadurch dann aber auch desto tiefer und schädlicher, weil ihm kein offener Widerstand geleistet werden konnte, und weil jener Unglaube oft als eine gesellschaftliche Auszeichnung und ein Wahrzeichen von Rang und Bildung galt. Weit offener trat diese geheime Gottlosigkeit und Unsittlichkeit hervor nach dem Tode Ludwigs XIV. unter der Regentschaft des Herzogs Philipp von Orleans und des berüchtigten Kardinals Dubois, 1715—1723. Den Anfang der Bekämpfung des Christenthums durch Schriften und Systeme machte hier etwa Montesquieu 1716 mit seinen oft gedruckten „Persischen Briefen", und fand in dieser Form, die edelsten Früchte und Lehren des Christenthums auf fremden Boden zu verpflanzen, so wie dasselbe von gewissen einseitigen und niedrigen Standpunkten aufzufassen, und es durch Darstellung von zweckdienlichen, unter den Christen vorkommendeu Thatsachen, Sitten und Meinungen zu verspotten, viele Nachahmer. Ueberhaupt verlegte man alles Schöne und Herrliche zur Benachtheiligung des Christenthums so viel möglich unter die Heiden. So gab St. Croix ein indisches in seinen Grundsätzen außerordentlich christliches Werk: Ezour Vedam ou ancien commentair du Vedam heraus. Voltaire pochte darauf als einen Beweis, daß die Lehren des Christenthums von den Heiden geborgt seien, und erklärte es für ein Werk von unermeßlichem Alter, das ein Bramine von Seringham verfaßt habe. Gleichwohl war dies Werk in Indien Niemanden bekannt, bis Sir Alexander Johnston, als er zur Abfassung eines indischen Gesetzbuches die einschlägigen indischen Schriften und Bibliotheken zu Rathe zog, den Ezour Vedam französisch und sanskritisch zu Pondichery entdeckte, wo sich dann ergab, daß es in beiden Sprachen von dem als Bramine lebenden Jesuiten-Missionar Robert Nobili († 1656), einem Verwandten Papstes Marcellus II., verfaßt

war. — Dergleichen antichristliche Schriften erschienen in der Regel in Holland und Genf, oder unter dem Namen fremder (häufig Cologne) oder erdichteter Verlagsorte. Oefters aber kam es vor, daß dergleichen Schriftsteller auf dem Todesbette widerriefen. — Indessen verbreitete sich durch die zahlreichen Schriften gegen das Christenthum die Freigeisterei unter Ludwig XV., besonders nach 1757, immer mehr und wurde immer freier und und öffentlicher. Die seit 1717 entstandenen Jansenistischen Streitigkeiten wurden ebenfalls von den Ungläubigen zu ihrem Zwecke ausgebeutet. Sehr wirksame Waffen lieferten ihnen zu ihren Kämpfen von England aus der übrigens dem Christenthume an sich nicht abgeneigte John Locke († 1704) mit seinem theoretischen Empirismus, dem zufolge nur der Verstand als Wahrheitsvermögen gilt oder nur das für uns wirklich ist, was in die Sinne fällt, und der Geschichtschreiber David Hume († 1776), der sich öfters in Frankreich aufhielt, mit seinem praktischen Empirismus oder dem Skeptizismus, vermöge dessen jede nicht in die unmittelbare Erfahrung fallende Ursache als Wirkungsgrund geleugnet wird. Diesem gemäß wurde alles, was nicht unter das Secirmesser oder in den Bereich der mathematischen und physikalischen Instrumente gebracht werden konnte, für unwirklich gehalten, und alle Wahrheit mußte als solche gleichsam handgreiflich sein, eine Richtung, die auch in anderer Weise und zum vermeinten Vortheile des Christenthums der Jesuit Johann Hardouin († 1729) sehr gefördert hatte. Der größte, furchtbarste und fruchtbarste Feind des Christenthums war durch seinen Witz, seine Gesinnung, so wie durch den Einfluß und die Anbetung, die er in Europa genoß, Franz Maria Arouet von Voltaire (geb. 1694, gest. 1778), der einen mehr als doppelt dreißigjährigen verheerenden Krieg gegen das Christenthum führte, wiewohl meistens in Schriften unter falschem Namen und auswärts gedruckt, die er dann, nach Maßgabe der Gefahren oder Unannehmlichkeiten, bald ableugnete, bald anerkannte. Einen Inbegriff aller seiner Lästerungen und Spöttereien (denn sein Hauptbestreben war hier, Alles ins Lächerliche zu ziehen und zu verhöhnen) gab er noch in den letzten Jahren seines Lebens heraus: La Bible enfin expliquée par plusieurs Aumoniers de S. M. L. R. D. P. (le Roi de Prusse) Geneve 1776. — Sein Zeitgenosse war der Genfer Johann Jakob Rousseau († 1778). Dieser sprach in seinem Emile ou de l'Education, der zuerst 1762 zu Amsterdam in 4 Bänden erschien, die höchste Verehrung gegen Christus und das Evangelium aus, und legte auch sonst öfters viele Ehrfurcht gegen das Christenthum an den Tag,

suchte aber andererseits in seinen zahlreichen Schriften die größten Zweifel gegen dasselbe zu erregen und alle Beweise desselben zu vernichten, so wie eine völlige Umwandlung aller bestehenden, vom Christenthum geheiligten Verhältnisse in Haus, Staat und Kirche herbeizuführen. Ueberhaupt war er aus Widersprüchen zusammengesetzt, und trotz seiner „Bekenntnisse", die er hinterließ, von einem Tugendstolze und einer Selbstüberschätzung ohne Gleichen. Einer seiner vertrauteren Freunde, Dusaulx, glaubte seinen Charakter nicht anders erklären zu können, als daß er durch frühzeitiges vielfältiges Lesen der h. Schrift hingerissen, auf gleiche Weise wie Christus als Retter der Menschheit angesehen zu werden verlangt, und sich dazu durch allerlei Winke des Himmels aufgefordert und angetrieben gefühlt habe. In dieser Schwärmerei betrachtete er auch die Verfolgungen und Widerwärtigkeiten, die ihm sein unverträglicher, Menschenliebe heischender und Menschenhaß athmender Charakter zuzog, als Marterthum der Wahrheit und Bürgschaft dereinstiger Vergötterung, die ihm dann auch nebst seinem Todfeinde Voltaire 1794 durch feierliche Versetzung in das Pantheon der französischen Revolution widerfuhr.

Voltaire war auch das Haupt und die Seele einer Schule, die er um sich gebildet hatte, um das Christenthum auszurotten, und sein Caeterum censeo war: Ecrasez l'infame. Auch die Naturwissenschaften wurden mit Rücksicht auf diesen Zweck von Buffon, de la Mettrie, d'Argens u A. bearbeitet. Ein Inbegriff der in diesem Geiste bearbeiteten Wissenschaften überhaupt war die von Condillac und de la Mettrie begonnene, und von Diderot († 1784) und d'Alembert († 1783) herausgegebene, oft aufgelegte und nachgedruckte Encyklopädie, die in 21 Quartbänden und 12 Bänden Kupfer zu Paris 1751—1777 erschien, nach der die systematischen Gegner und Schriftsteller gegen das Christenthum öfters Encyklopädisten genannt wurden. — Ganz offen und entschieden trat die Leugnung Gottes und der Tugend auf in dem unter dem Namen Mr. de Mirabaud zu London 1770 erschienenen „System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und moralischen Welt", welches in schöner Sprache und unter dem angenommenen Scheine der Wahrheitsliebe, ernster Gesinnung und Prüfung und in dem Tone siegreicher Gewißheit und Ueberzeugung alle Religion und Gesittung von Grund aus umwarf und zerstörte, und den Menschen nur zu einer blinden Maschine machte. Diese Schrift erfuhr zwar viele wissenschaftliche, politische und kirchliche Verdammungsurtheile, jedoch wollten, die hier Macht und Recht übten, Religion und Sitten nur für die Menge schützen, sich selbst aber Freiheit und Unabhängigkeit ihrer Meinungen vor-

behalten. Wie daher nun durch die so herrschende Ungläubigkeit die Staatsverwaltung, die Parlamente, die Prälatur, die öffentliche Meinung und somit endlich auch ein großer Theil des Volkes verderbt oder verführt wurde, und wie aus den Uebeln, die aus diesen Verderbnissen entstanden, die französische Revolution hervorging, hat die Geschichte in blutrothen, feurigen Zügen auf ihre Tafeln niedergeschrieben.

In England bestand seit der Vertreibung der Stuarts ein weit freieres Staatswesen und Bürgerthum als in Frankreich. Daher konnte sich hier auch der Unglaube oder die Freidenkerei weit freier bewegen und äußern, hatte dagegen aber auch nicht so sehr den Reiz des Geheimen, Verbotenen und Verfolgten, so wie des Ausschließlichen und über die Menge Erhebenden, wie in Frankreich. Außerdem wurde dieses Interesse hier stets mehr durch den Belang und die Theilnahme au den öffentlichen Angelegenheiten des Königsreichs, namentlich an den Stuart'schen, den Nordamerikanischen und an den Kriegen auf dem Festlande in seinen gesellschaftlichen Wirkungen gehemmt. Dazu kam dann auch noch der positive und enthaltsame gesetzliche Sinn der Engländer, der, auch auf geistigem und wissenschaftlichem Felde, wohl gestattet, ein altes Herkommen und Recht für und wider zu besprechen, aber nicht, sofort und ganz und gar mit ihm zu brechen. Ganz ohne Einfluß auf die kirchlichen Verhältnisse blieben jene Streitigkeiten jedoch nicht, namentlich wurde durch dieselben die Spaltung der anglikanischen Kirche und das Dissenter-Wesen sehr befördert, besonders seit 1738 durch die Methodisten. Die politischen Verhältnisse im Gefolge der französischen Revolution drängten auch hier die kirchlichen in den Hintergrund, und brachten selbst eine gewisse Vereinigung unter den Sekten, in der 1804 entstandenen Bibelgesellschaft hervor. Nach wiederhergestelltem Frieden beschäftigte man sich mit der Prüfung und Verbesserung der in vielen Stücken veralteten Staatsverfassung, was 1829 die Emancipation der Katholiken und 1835 die Reform des Parlaments herbeiführte. Zugleich ward auch mehr und mehr die politische Verfassung der anglikanischen Staatskirche in Frage gezogen, und dann auch ihre Lehre, was einestheils die politische Gleichstellung und den Zuwachs der Dissenter, und andererseits die Bekehrungen zur katholischen Kirche, besonders von dem Standpunkte der Wiedervereinigung mit derselben aus, beförderte, wogegen die Staatskirche, darauf Bedacht nahm, sich durch Stiftung von Bisthümern äußerlich zu vermehren und festzusetzen. — Ueberhaupt scheinen die Werke und Schriften der frühern zahlreichen Bestreiter ganz in Vergessenheit gerathen zu sein, weil

die Fortschritte der geschichtlichen, naturwissenschaftlichen, orientalistischen rc. Studien sich als weit günstiger für die Freunde, als für die Feinde des Christenthums ergeben haben, welches vorzugsweise in England die gelehrten Forscher darzulegen und nachzuweisen lieben, und durch Preise und Stiftungen befördern. Da man nun hierdurch, und insbesondere auch durch die vielfältige Prüfung und Untersuchung des Katholizismus in Glauben und Lehre wieder sehr positiv geworden ist, so beziehen sich die kirchlichen Streitigkeiten jetzt hauptsächlich auf die politische Stellung der anglikanischen Kirche im Staate und die Oberhoheit der weltlichen Macht auf diesem Gebiete. Von dem Ernste und Nachdruck derselben hat sich 1845 ein großartiges Beispiel in Schottland gezeigt, wo sich die eine Hälfte der Landeskirche von der anderen losriß, um sich dem Patronate der Laien und der Regierung zu entziehen, und dabei auf die Güter, Vortheile und Vorzüge desselben verzichtete. — Durch die Untersuchung des Katholizismus ist man in der anglikanischen Kirche demselben an vielen Orten so nahe gekommen, daß fast kein materieller Unterschied mehr zwischen ihnen ist, so daß z. B. wohl der Gesammtinhalt des Conzils von Trient als orthodoxe Lehre anerkannt wird. Merkwürdig ist, daß diese so bedeutende Annäherung, die sich sehr häufig auch in Aeußerlichkeiten der Ceremonien, Kleidung kund gibt, einen verhältnißmäßig nur unbedeutenden und ruhigen Federkrieg veranlaßt, und dieser sich mehr gegen die anglikanische Kirchenverfassung wendet, als gegen die katholische. Wenn gleich zwar schon sehr viele Bekehrungen zum Katholizismus vorgekommen sind, namentlich unter den anglikanischen Geistlichen und dann unter den Mittelständen, so sind diese noch nicht so bedeutend gewesen, daß sie das Verhältniß der verschiedenen Confessionen zu einander merklich ändern, einige besondere Bezirke etwa ausgenommen. Uebrigens dauert jene Annäherung und Trennung noch fort, und eine Folge derselben ist, daß die patristische Literatur dort sehr in Blüthe steht und unsere alten Klosterbibliotheken immer noch mehr nach England hinüberwandern. Bereits hat sich in der anglikanischen Kirche die Spalte, besonders in Folge der Gorham'schen Streitigkeiten über die Competenz der Staatsgewalt, in Glaubenssachen zu entscheiden, so erweitert gezeigt, daß sich jetzt 1850 mit Unterstützung der vornehmsten und angesehensten Glieder eine aus sehr gewählten Elementen der Gesellschaft bestehende, neue vom Staat unabhängige Kirche in Neuseeland zu bilden beginnt.

Rundschreiben
des Herrn Erzbischofs von Paris
zur Veröffentlichung des Dekretes des letzten Pariser Konzils in Beziehung auf Schriftsteller, die über kirchliche Angelegenheiten handeln.

Wir, Dominicus August Sibour u. s. w.

Vielgeliebte Mitarbeiter und sehr theure Brüder!

Die Väter des im vorigen September zu Paris gehaltenen Konziliums, haben beschlossen, daß diejenigen ihrer Dekrete, die einer neuen Erklärung bedürften, durch erzbischöfliche Rundschreiben erläutert und bestätigt werden sollen. Dieses thun wir jetzt, l. B., in Beziehung auf eines der wichtigsten Dekrete des Konzils, dessen Ausführung uns um so viel mehr obliegt, da das Uebel, welches darin beklagt wird, seinen Hauptsitz in unsrer Hauptstadt hat und darin vorzüglich seinen bedauernswerthen Einfluß ausübt. Zuerst theilen wir dieses Dekret hier mit:

„Wir können natürlich diejenigen Schriftsteller nur loben, die alle ihre Sorgfalt und Talente der Pflege der Literatur und den Wissenschaften widmen und so zum Fortschritte und zur Verschönerung des menschlichen Geistes beitragen. Aber vor allen bezeigen wir unsre Achtung, unsre Dankbarkeit, unsre innige Zuneigung den Vertheidigern der Religion, die für die Dogmen unsres Glaubens, für die Rechte und die Freiheiten der Kirche und für die Heiligkeit der katholischen Sitten in die Schranken treten.

„Obgleich wir vor Allem diejenigen Schriftsteller verdammen, welche sich durch fortdauernde, abscheuliche Versuche bemühen, die Fundamente der Religion und der Sitten zu erschüttern, welche Allen, besonders der beklagenswerthen Unwissenheit und boshaften Neugierde der Jugend in periodischen, oder nicht periodischen Schriften, das Gift gottloser und schmutziger Lehren bieten, so glauben wir doch auch eine besondre Gefahr für unsre Zeit, und die Verwegenheit Einzelner, welche der Kirche Gottes unbe-

rechenbaren Schaden zufügt, nicht mit Stillschweigen übergehen zu dürfen.

„Jedermann weiß, daß es heut zu Tage selbst unter den Laien und besonders an der Redaktion der Journale Schriftsteller gibt, die wohl eifrig sind, aber nicht eifrig nach der Weisheit; die klüger sein wollen, als nothwendig ist, und welche die Anmaßung bei Besprechung geistlicher Angelegenheiten so weit treiben, daß sie, wie in letzter Instanz, beschließen, was in der Leitung der Kirche zu thun, was vorzusehen, was anzunehmen und was zu verwerfen ist, die dieses mit Sicherheit bezeichnen und sogar den Bischöfen Vorschriften geben zu wollen scheinen, denen allein die Leitung der Heerde des Herrn anvertraut worden ist.

„In politischen und literarischen Kämpfen steht ihnen ohne Zweifel eine Freiheit, die sich ziemt, zu Gebot, vorausgesetzt, daß sie immer die Wahrheit, die Gerechtigkeit, die Liebe, die Achtung vor sich selbst und Andern, daß sie Mäßigung und Klugheit beobachten; und selbst wenn diese Gegenstände irgendwie geistliche Angelegenheiten berühren, so sollen sie als Maßstab ihrer Gefühle und Reden immer vor Augen haben, was über den Punkt von der Kirche, vorzüglich in den neuesten Constitutionen der Päpste, erklärt und beschlossen worden ist.

„Aber in rein geistlichen Angelegenheiten mögen sie niemals vergessen, wem Jesus Christus, die Macht zu lehren, zu strafen und die Kirche Gottes zu regieren, anvertraut hat. Wenn sie heilige Rechte usurpiren und auszuüben scheinen, werden viele Seelen auf eine unkluge Art beunruhigt, die Achtung und der Gehorsam, welchen man der bischöflichen Würde schuldig ist, geschwächt, der kirchlichen Regierung werden zuweilen schwere Hindernisse in den Weg gelegt, und in der Kirche Gottes selbst, die ihre Stärke im Geiste der Demuth und der Liebe hat, entsteht diese Ungebundenheit der Meinungen und Handlungen, die einen so traurigen Einfluß auf die politische Gesellschaft ausübt.

„Es würde wenig verfangen, solche Mißbräuche zu beklagen, wenn wir nicht Alles thäten, was an uns liegt, um denselben für die Zukunft vorzubeugen.

„Darum empfehlen wir den Pfarrern als Beichtvätern dieser Schriftsteller im Namen des Herrn an, dahin zu wirken, daß dieselben zur geziemenden Bescheidenheit und heilsamen Maßhaltung der christlichen Weisheit zurückkehren, damit durch ihre Bemühungen der Heerd des Uebels abnehme und erlösche.

„Endlich bitten wir die aufrichtig katholischen Schriftsteller inständig, sich nicht leichtsinnig an die heilige und schwere Auf-

gabe zu wagen, wenn sie geistliche Angelegenheiten besprechen wollen; mögen sie weisen Rath annehmen und dadurch der Gefahr entgehen, diese Angelegenheiten zur verkehrten Zeit oder auf die verkehrte Art zu behandeln. Vor Allem sollen sie der Autorität ihres Bischofes nicht vergessen und seine Rathschläge nicht verwegen verachten.

„Den Geistlichen verbieten wir ausdrücklich, irgend ein Buch oder eine Schrift, worin von Glaubenslehren gehandelt wird, oder eine Geschichte zum Gebrauch der Schulen oder Katechesen, oder ein Gebets-Formular, oder eine Sammlung geistlicher Gesänge, neuer Abläße oder geistlicher Uebungen, oder endlich einen Bericht über neue nicht bestätigte Wunder dem Drucke zu übergeben, bevor sie die Approbation des Ordinariats erhalten haben.

„Endlich machen wir die Gläubigen darauf aufmerksam, daß sie nicht in periodischen oder nicht periodischen Privatschriften, sondern nur allein in den Handlungen, Dokumenten und authentischen Dekreten des h. Stuhles oder der Bischöfe den Geist, die Lehre und die Verfassung der Kirche erkennen mögen".

Jeder Tag hat seine Leiden, sagt das Evangelium, m. l. B., auch jedes Jahrhundert, jede Periode der Kirche sieht eine eigenthümliche Krankheit entstehen, die ein neues Mittel nöthig macht. Und das Uebel, welches man bekämpfen muß, besteht fast immer in dem Mißbrauche eines Gutes, so wie der Irrthum fast immer in einer Alteration der Wahrheit besteht. Die Anstrengungen derjenigen sind gewiß sehr zu loben, die mit der Feder wie mit einem Schwerdte bewaffnet, den schlechten Lehren den Krieg erklären, jeden Tag hervortreten und, Leib an Leib, mit den Feinden der Religion streiten; ihre Anstrengungen sind zu loben, vorausgesetzt daß sie nicht in der Kampflust der Soldaten die Gelehrigkeit der Gläubigen vergessen; ebenso ist Nichts ausgezeichneter, als eine wohlgeordnete Freiheit, von welcher nur zur Feststellung und Beförderung des Guten, der Gerechtigkeit und der Wahrheit Gebrauch gemacht wird; aber es gibt auch Nichts Beklagenswertheres als eine zügellose Freiheit, besonders, wenn die Zügellosigkeit von denen ausgeht, die als gehorsame Kinder der Kirche sich vor Allen in den Gränzen der Klugheit und Weisheit halten müssen. Die Freiheit der Presse hat, wenn sie nicht mißbraucht wird, wie jede andre wohlgeordnete Freiheit, ihre Vortheile; die jetzige Regierungsform, die Stimmung der Geister und unsre politische Vergangenheit erlauben es nicht, dieselbe ohne große Gefahr und ohne Verletzung der Grundgesetze des französischen Volks zu unterdrücken. Wir gestatten sie also in der ihr

zukommenden Sphäre mit den Bedingungen, die sie mäßigen, und den Gesetzen, die ihre Ueberschreitungen weise verhindern.

Aber als Hirten der Heerde Jesu Christi, als Inhaber der Macht der Apostel durch den Nachfolger Petri, liegt es uns ob, dem uns anvertrauten Theile der Heerde die Hinterlage der reinen Lehre und die Integrität der geistlichen Macht zu bewahren; als solche können und dürfen wir nicht zugeben, daß die Freiheit der Presse in ein fremdes Gebiet eindringe, sich in eine Regierung mische, welche über derselben steht, und sich eine Autorität über die Sachen Gottes und der Kirche anmaße, welche ihr nicht zusteht. Wir können und dürfen *) nicht leiden, daß sie sich unter dem Vorwande und selbst in der Absicht, die Kirche zu vertheidigen, in das Innere der Stadt Gottes einschleiche, dort Zwietracht säe, den Parteigeist nähre, Spaltungen erzeuge und sich zum großen Schaden der Seelen der Autorität zu bemächtigen suche. Dann wird sie desto gefährlicher, je mehr sie an ihre Nützlichkeit glaubt, desto verwerflicher, je mehr sie die Gabe Gottes gegen Gott selbst und gegen seine Kirche mißbraucht. Dieses nun, was in unsern Tagen geschehen ist, dieses ist es, was wir einem Theil der Presse vorwerfen können, die sich die katholische nennt. Wäre das die sogenannte katholische Presse, die auf alle Angelegenheiten der Kirche Jesu Christi angewandt wird, die sich ein Urtheil darüber erlaubt, ohne göttlichen Auftrag,

---

*) „Handelte es sich nur um unsere Person, so würden wir sehr gerne die Ursachen zu unsern Klagen vergessen haben. Aber es handelt sich um die Autorität, deren Bewahrer wir sind. Es ist uns nicht erlaubt, dieselbe unter unseren Händen zu Grunde gehen zu lassen. Die Schwächung der Autorität ist das Uebel, welches die Staaten unterwühlt: sollen wir zugeben, daß dieses Uebel sich auch der Kirche bemeistere? Nein, weder früher geleistete Dienste, noch die Kränkung alter Freundschaften, nichts kann unsere Stimme ersticken, wenn es sich um das Heil der Seelen und vielleicht um das Heil der Kirche unter uns handelt.

„Hätten wir die Eingebnngen menschlicher Klugheit gehört, gewiß, wir würden heute den Akt nicht vollziehen, den unser Gewissen uns lange geboten hat! Allein wir haben in den Gefahren, welche man uns vorhielte, in den geheimen Verfolgungen, welche man uns in Aussicht stellte, einen Grund mehr erkannt, einzuschreiten. Jawohl! gäbe es in irgend einem Theile der Kirche Gottes eine Art geheimer oder ordnungswidriger Gewalt, welche nach ihrem Wohlgefallen den Bischöfen Freude oder Trauer, Glück oder Unglück bereiten könnte, so müßte man sich beeilen sie an's Licht zu ziehen, man müßte sich Mühe geben, sie zu zerstören. Allein wir wollen an die Wirklichkeit dieser Macht nicht glauben und wir werden denen, über welche wir uns beklagen, die Unbill nicht anthun, sie für so furchtbar zu halten".

Aus dem Begleitschreiben, welches der Erzbischof von Paris diesem Rundschreiben beigefügt hat.

bloß auf den profanen Grund hin, daß ein Journal unter der Herrschaft der Freiheit das Recht habe über Alles zu sprechen, über Alles seine Meinung zu sagen, wenn es nur die Landesgesetze nicht verletzt? Wir haben hier über dieses Recht vom politischen Standpunkte aus kein Urtheil zu fällen, und wenn wir es wollten, so wären wir doch außer Stande denjenigen Schriftstellern, die die Kirche nicht hören, für religiöse Angelegenheiten, Gränzen vorzuschreiben. Aber wir sagen allen denen, die sich zur katholischen, apostolischen, römischen Religion bekennen und die sich rühmen ihre treuen Kinder zu sein: Ihr seid in Bezug auf die Freiheit der Presse in schwerem Irrthum befangen, wenn ihr die Prärogative derselben auf das Reich Gottes und seine Kirche ausdehnen wollt. Denn dieses Reich ist nicht von dieser Welt und diese Welt mit Allem, was darin ist, hat Gott dem Streite der Menschen überliefert, weil sie die natürliche Domaine ihrer Vernunft ist. Aber die Kirche Jesu Christi gehört der übernatürlichen Welt an, sie ist ein für allemal auf göttliche Art gegründet worden, und kann nicht durch Revolutionen geändert oder erneuert werden; die Charte, welche sie regiert, das Evangelium, ist von Gott selbst gegeben, und sein Wort ist unveränderlich wie die Ewigkeit. Die Autorität, die an der Spitze ihrer Regierung steht, ist von Christus selbst eingesetzt worden. Alles ist daher in den Principien dieser Regierung göttlich und daher kömmt es auch nur denen zu, die von oben dazu beauftragt worden, sich damit zu befassen. Man muß dazu mit einem unauslöschbaren Charakter gezeichnet sein, den die Welt nicht geben kann. Ihr tragt nicht auf Eurer Stirn diesen Charakter der Bischöfe, Eure Hände sind nicht mit h. Oele gesalbt worden, sie sind nicht eingeweiht worden um das Heiligthum zu berühren. Habt also Acht, Unvorsichtige, daß ihr die Hände nicht an die Bundeslade legt, auch nicht in der guten Absicht sie zu stützen, wenn sie Euch erschüttert scheint; denn weil sie nicht vorbereitet sind zu diesem h. Amte, würden sie durch diesen profanirenden Akt vertrocknen und Eure Seelen mit!

Eine Verwirrung von Ideen liegt in dem Mißbrauche, den wir Eurer Wachsamkeit bezeichnen, l. B., und wir hoffen, daß die sonst achtungswerthen Schriftsteller, von denen wir sprechen wollen, ihr Unrecht einsehen und auf den Weg der treuen Kinder der Kirche zurückkehren, wenn man sie darauf aufmerksam macht. Diese Verwirrung hat sie verleitet die Freiheit, die nur für die Dinge der Welt paßt, auf die Dinge des Himmels auszudehnen. Sie haben das Vorrecht dieser ganz weltlichen Freiheit auf die Administration der Kirche, für welche sie nicht gemacht ist, angewandt,

und unter dem scheinbaren Vorwande, daß die Kirche an die Welt gränze und sich mit ihr in den gemischten Gegenständen vereinige, sind sie aus dem Vorhof in den Tempel, aus dem Tempel in das Heiligthum, aus dem Heiligthum in das Allerheiligste eingetreten. Sie sind eingetreten ohne Sendung, ohne Vorbereitung, ohne Weihe, mit dem Geiste und den Leidenschaften der Welt —, folglich konnten sie nur Verwirrung hineinbringen.

Dieses ist es, l. B., was unglücklicher Weise geschehen ist. Diese Lage begründet eine neue Gefahr, eine sehr große Gefahr für die Kirche, gegen welche sie zu schützen unsre Pflicht ist. Durch die Thätigkeit dieser unklugen Presse ist es gekommen, daß das Heiligthum gestört, daß die geistliche Autorität verkannt, oft compromittirt, daß der Klerus gespaltet worden ist. Die Gläubigen, welche dadurch Aergerniß genommen, zuweilen auch wankend geworden sind, haben mit Besorgniß gefragt, wo die Regierung der Kirche sei, und ihre Gegner, die sehr gut wissen, daß die Bischöfe zur Leitung der Kirche eingesetzt sind, und nicht glauben konnten, daß sich religiöse Schriftsteller ohne die Erlaubniß derselben, solche Freiheiten heraus nehmen würden, haben es überall gesagt, die Ideen der Skribenten seien auch die der Bischöfe. Deßhalb haben sie die Meinungen und Uebertreibungen, welche im Grunde nur das Eigenthum einiger Menschen sind, dem französischen Episcopat, der Kirche und der Religion zur Last gelegt und thun es noch alle Tage. Aus diesem Zustande der Dinge gehen traurige Folgen hervor m. l. B.; es wird hinreichen sie Euch blos zu bezeichnen.

Wenn ein Journal sich das Recht anmaßt, über Alles zu sprechen und über Alles in der Kirche zu entscheiden, so usurpirt es factisch deren Autorität, wenn es sich auch in die unterwürfigsten Formen hüllt und die ehrerbietigsten Worte vorhält, und dann ist die geistliche Macht nicht mehr dort, wo Jesus Christus sie niedergelegt hat, beim Papste und bei den Bischöfen, um die Kirche zu lehren und zu regieren.

Diese von der Hand Gottes selbst eingesetzte Gewalt wird verrückt und geht von den Bischöfen auf die Journalisten über! Nun aber sind die Journalisten im Allgemeinen Laien, einfache Gläubige ohne geheiligten Charakter und apostolische Sendung. Ihr Wort hat seine ganze Autorität von ihrem persönlichen Glauben, von ihrer individuellen Vernunft, von ihren Gefühlen, ihrer Meinung, und überdieß sind sie nicht durch eine besondre Erziehung für die Funktionen, die sie sich zulegen, und das h. Amt, welches sie sich anmaßen, vorbereitet worden.

Wir erkennen es an, daß mehre durch ihr Wissen, ihre Ta-

lente, ihren aufrichtigen Glauben und ihre Moralität achtungswerthe Männer sind. Wir haben ihnen nur das Eine vorzuwerfen, welches mehr aus einem Irrthum ihres Verstandes als ihres Willens hervorgeht, nämlich, daß sie eine falsche Stellung eingenommen haben und sich in dem Uebermaß ihres Eifers einbilden, daß sie besser und sichrer wirken könnten für das Wohl der Kirche als diejenigen, die Gott dazu berufen hat.

Es besteht also hier, m. l. B., eine Störung der von Gott in seiner Kirche eingesetzten Ordnung; denn er hat gewollt, daß die Bischöfe unter der Autorität des Stellvertreters Jesu Christi, und nicht die einfachen Gläubigen, die Kirche lehren und regieren sollen. Den Aposteln und ihren Nachfolgern ist gesagt worden: *Ite et docete omnes gentes*, sie hat er angehaucht aus seinem göttlichen Munde, als er ihnen ihre Sendung gab; ihnen sandte er am h. Pfingstfeste den h. Geist, um sie zu erleuchten mit dem Lichte des Himmels und sie zu bekleiden mit der Kraft von Oben. Sich unter einem Vorwande, welchen Namen er auch haben möge, an ihren Platz stellen, das heißt gegen das Wort Gottes und die göttliche Einrichtung seiner Kirche, gegen den Gebrauch aller Zeiten und Orte handeln; daß heißt von der von Gott eingesetzten Autorität an den Privatverstand, an das individuelle Urtheil appelliren; daß heißt zum Protestantismus übergehen, indem man den Unterschied zwischen Hirten und einfachen Gläubigen aufhebt, und wenn auch nicht mit ausdrücklichen Worten doch durch die That behauptet, daß Jedem, der sich durch die Gnade Gottes erleuchtet und vom h. Geist inspirirt glaubt, die Preßfreiheit das Recht gebe, in der Kirche zu lehren und sie zu leiten.

Niemals hat diese Unordnung so weit um sich gegriffen. Sehen wir nicht alle Tage unter unsern Augen Schriftsteller ohne Erfahrung und Ernst in souveräner Anmaßung (souverainement) über Alles aburtheilen, sich in Allem vordrängen, mit Autorität erklären, was zu thun oder zu lassen sei, und ihre Meinungen in ihren Tagesblättern als Gesetze und Orakel proklamiren? Sie haben die Anmaßung, Alles, was sie durchsetzen wollen, als beschlossen oder gar als schon ausgeführt anzukündigen, damit sich eine erkünstelte öffentliche Meinung in ihrem Sinne bilde, und damit sie durch den Zauber der Oeffentlichkeit und eine Art fait accompli diejenigen fortreißen, denen es allein obliegt, die Kirche zu regieren. Wehe den Bischöfen die gegen die Beschlüsse des Journals reklamiren oder denselben zuwider handeln! Es wird früh oder spät Gelegenheit finden, sie nach seiner Art zu strafen. Es lauert ihnen auf, bewacht jedes ihrer Worte, um ihnen Schlingen zu legen und sie auf irgend eine Weise bei dem h. Stuhle

zu compromittiren, für dessen ausschließlichen Vertheidiger es sich erklärt in der Hoffnung sich dadurch ungestraft in seiner Kühnheit zu befestigen. Es wird sogar soweit in der Unverschämtheit gehen, ihren Glauben und ihre Lehre zu verdächtigen, und ihnen ein Glaubensbekenntniß abzufordern. Unter dem Schutze der Ehrfurchts- und Unterwürfigkeits-Betheurungen gegen den Papst wird es glauben, sich gegen diejenigen erheben zu dürfen, die der Papst selbst zur unmittelbaren Ueberwachung jeder Auflehnung in den Diözesen eingesetzt hat; gegen diejenigen, die der Stellvertreter Jesu Christi, seine Brüder nennt, die seine Söhne sind, die ihm mit ganzer Liebe zugethan sind, und die seinen Ruhm mit dem Ruhm der Kirche vermischen. Dadurch, daß das Journal, wenn auch nicht öffentlich, doch zum Wenigsten auf eine verborgene, tückische Weise die den Bischöfen schuldige Ehrfurcht ablegt, schwächt und untergräbt es ihre Autorität, legt ihnen Hindernisse in den Weg, stört die Hierarchie, es lös't die Bande der Disciplin durch Aufreizung der Untergebenen gegen ihre Vorgesetzten, indem es die Geistlichen zu einer Kritik der Handlungen des Ordinariats und dadurch zum Ungehorsam in gewissen Fällen, über die sie sich zum Richter aufwerfen, veranlaßt oder es verleitet sie, demselben die Macht der Unthätigkeit entgegenzusetzen, die letzte Zuflucht des bösen Willens, der es nicht wagt offnen Widerstand zu leisten, der aber die Maaßnahmen der Autorität paralysirt, indem er ihr seine Unterstützung verweigert.

So untergraben diese Schriftsteller ohne eine Ahnung von der Größe des Uebels zu haben, welches sie anrichten, die von Gott selbst eingesetzte Obrigkeit, so treiben sie zur Unabhängigkeit, provociren die Anarchie; entzweien die Heerde Jesu Christi und säen das Unkraut auf den Acker des Familienvaters. Die Bischöfe sprechen ihnen zu, mehr Mäßigung in ihren Discussionen, mehr Liebe in ihrer Polemik zu zeigen, sie fordern sie auf zu größerer Bescheidenheit in ihrer Sprache; weniger Bitterkeit, weniger Ironie, weniger Persönlichkeiten in ihre Artikel einfließen zu lassen, wie es sich für christliche Schriftsteller ziemt, aber sie achten nicht im mindesten auf diese väterlichen Ermahnungen. Wir selbst haben mehrmals diese Erfahrung gemacht.

Das Uebel, m. l. B., welches wir Euch bezeichnen, ist die Folge eines allgemeinern Uebels, welches an unserer modernen Gesellschaft nagt, und welches sie schon sehr erschüttert und geschwächt hat. Man kann nicht verkennen, daß die jetzige Civilisation zum großen Theil vom Evangelium nicht ausgeht. Es ist klar, daß das politische Leben durch seine Dogmen aufgeklärt, durch seine Disciplin gebildet und gesittigt worden ist, und daß

alle ihre Institutionen von seinem Geiste durchdrungen sind. Weil die moderne Welt ihrem Ursprunge, ihrer Erziehung und Entwickelung nach christlich war, fand sich die Kirche selbst durch die Gewalt der Dinge betheiligt an der Regierung der modernen Welt und ihrer Staaten. Die religiöse Revolution des 16. Jahrhunderts, welche die Reformation genannt wird, hat angefangen diese Vereinigung zu zerbrechen. Die Welt wollte erst an der Seite der Kirche leben, dann ohne dieselbe; und da ihr dieser Versuch nicht geglückt ist, weil ein Staat eben so wenig ohne Religion leben kann, wie ein Körper ohne Seele, so hat sie gesucht, sich so ferne als möglich von der Kirche zu halten und somit ihren Einfluß auf die Völker zu schmälern. Die laikale Partei (L'élément laïque) ist, wie man heut zu Tage sagt, in den Kampf getreten gegen die klerikale Partei, um derselben sogar die Regierung und die Leitung der Seelen zu nehmen. Wehe uns, wenn wir sie dieses Reich usurpiren und sich dieser Leitung, die nur der Kirche zukommt, bemächtigen ließen!

M. l. B. So sehr wir die Unabhängigkeit der weltlichen Gewalt achten, ebenso und noch mehr proklamiren und vertheidigen wir die Unabhängigkeit der geistlichen Gewalt. Je mehr wir die Regierungen dieser Welt ehren, die eingesetzt sind zur Handhabung der Gerechtigkeit und zur Aufrechthaltung der Ordnung unter den Völkern, welche auch ihre Formen und Verfassungen sein mögen, desto mehr verlangen wir auch, daß man das göttliche Regiment achte, welches die Kirche ist mit ihrer göttlichen Verfassung, mit ihren durch die Zeit geheiligten Ueberlieferungen, mit ihrer h. Hierarchie und vorzüglich mit ihrer unfehlbaren Autorität, den Völkern die ewige Wahrheit zu lehren und sie auf den Weg des Heils zu führen. **Deshalb können wir den Eingriff der Laien in das Lehramt der Kirche und ihre Regierung, unter welcher Form er auch sich zeigen und so gut der Wille sein möge sie zu vertheidigen, nicht dulden.**

Aber nicht allein die Laien, welche in der religiösen Presse als Schriftsteller auftreten, haben sich dieser Usurpation schuldig gemacht. Es giebt deren andere, die noch gefährlicher sind, weil sie aus den Reihen der Geistlichen selbst hervorgehen. Diese streben mit nicht geringerer Ausdauer und Anstrengung, sich der Regierung der Kirche und des Lehramts zu bemächtigen. Sie verfolgen ebenfalls durch die Journale geschickt ihren Zweck. Wer weiß es nicht, m. l. B., daß die geheiligte Autorität der Kirche jeden Tag angegriffen und verletzt wird von gewissen Priestern, die von sich selbst voll sind, die Liebhaber der Herrschaft und

Feinde des Friedens und der Liebe sind, und so die Seele ihrer obersten Hirten mit Bitterkeit erfüllen.

Woher die Anmaßung, die sie verleitet, sich als beauftragt mit der Sorge für die Kirchen anzusehen, und die ihnen oft in ihren Schriften eine Sprache eingiebt, die nur dem Papste zukommt, wenn er sich an die katholische Welt wendet, oder dem Bischofe, wenn er zu seiner Heerde spricht?

Tief betrübt Euch wie uns, ihr strafbares und verwegenes Unternehmen, Euch treue Priester, die Ihr Euren Ruhm darin setzt, unter der Leitung derjenigen zu arbeiten, die der h. Geist zur Regierung seiner Kirche eingesetzt hat. Wenn Euch Gott Talente gegeben hat, wenn er will, daß Ihr dieselben zur Vertheidigung seiner Religion braucht, vergeßt niemals, daß Ihr ihm nicht nothwendig seid, daß er Eure Arbeiten nur dann segnet, wenn sie auch gesegnet werden von Euren Bischöfen.

Was sagen alle diese Schriftsteller, Priester oder Laien, die kämpfen wollen ohne die Stimmen ihres Obern zu hören? Sie sagen, daß sie gewaffnet sind zur Vertheidigung der Kirche. Die Kirche wird am Besten vertheidigt, wenn ihre göttliche Einsetzung, ihr geheiligter Charakter, der Geist ihres Priesterthums und die Ordnung ihrer Hierarchie unverletzt erhalten werden. Sie ist stark wie eine zur Schlacht aufgestellte Armee, aber nur unter der Bedingung, daß Ordnung und Disciplin in ihren Reihen herrscht. Was wäre es für eine Armee, worin jeder Streiter seine eigenen Ideen angeben und befolgen, seine Pläne vorlegen und ausführen wollte? Die Verwirrung würde unfehlbar die Niederlage herbeiführen. O! bemüht Euch vor Allem die Kirche durch Eure Gelehrigkeit und Unterwürfigkeit zu vertheidigen. Die Hand, welche sie gegründet hat, wird sie auch zu schätzen wissen. Sie bedarf zu ihrer Rettung nicht des Beistandes der Welt und der Weltkinder, wären sie auch ihre treuen Kinder. Sie nimmt gern ihre Huldigungen an, läßt ihrem guten Willen Gerechtigkeit widerfahren und verschmäht ihre Mithülfe nicht, aber sie will, daß sie an ihrem Platze, in der ihnen bezeichneten Stellung bleiben, wie es einfachen Soldaten Jesu Christi, die auf seinen Ruf kommen und unter seinen Befehlen kämpfen, geziemt. Im andern Falle rufen sie nur Verwirrung hervor und ihr feuriger aber unüberlegter Muth könnte seine Sache und ihren Sieg compromittiren.

Die Usurpation der geistlichen Autorität durch den Journalismus hat noch einen andern Uebelstand zur Folge, m. l. B.; es ist der Mangel an Ehrfurcht gegen die Bischöfe, denen Gott die Leitung seiner Kirche übertragen hat. Es ist ganz natürlich,

daß man diejenigen wenig achtet, an deren Stelle man sich nicht öffentlich, das wäre ungeschickt, sondern durch die Anmaßung des Lehramts und der Autorität stellt, was alle Tage geschieht. Man macht zwar den Bischöfen alle möglichen Ehrenbezeugungen, Zeichen der Hochachtung und der Unterwürfigkeit, man erklärt, denselben in allen religiösen Dingen gehorchen zu wollen, man legt seine Wünsche zu ihren Füßen und bittet sie mit frommer Geberde um ihren Segen, aber in der Wirklichkeit nimmt man die Feder des Journals, um über geistliche Angelegenheit zu verhandeln „man treibt die Anmaßung so weit, wie das Konzil zu Paris von 1849 sagt, daß man wie in letzter Instanz beschließt, was in der Regierung der Kirche zu thun, anzuordnen, anzunehoder zu verwerfen ist; man bezeichnet es mit Sicherheit und scheint es sogar den Bischöfen vorschreiben zu wollen, denen allein der Herr die Sorge für die Heerde anvertraut hat."

Wir können zum Schlusse nichts Besseres thun als diesen Schriftstellern, sowohl den Geistlichen als den Laien, das andere Dekret desselben Konziliums vor die Augen zu halten, worin die Rechte der bischöflichen Autorität und die denselben schuldige Achtung so gut gezeichnet worden sind.

„So wie Jesus Christus die Einheit der allgemeinen Kirche an den Stuhl und die Autorität Petri und seiner Nachfolger geknüpft hat, so ruht die Einheit jeder Diözese, durch die Einrichtungen Jesu Christi, bei ihrem Bischofe. Deshalb sagt der Apostel Paulus, daß der h. Geist die Bischöfe zur Regierung der Kirche Gottes eingesetzt habe. Die Denkmale der ununterbrochenen Ueberlieferung der katholischen Kirche proklamiren diese göttliche Einrichtung. Der h. Ignaz, Schüler der Apostel, sagt in seinem Briefe an die Einwohner von Smyrna Folgendes:

„„Ehret Gott als den Urheber und Herrn aller Dinge und Euren Bischof als den Fürsten der Priester und das Bild Gottes. Das Bild Gottes als Fürst der Kirche, das Bild Jesu Christi durch sein Priesterthum. Unter Allem, was da ist, gibt es Nichts was über Gott stände, ihm gleich wäre; aber so gibt es auch in der Kirche Nichts Größeres als der Bischof, der zum Heile Aller Gott geweiht worden ist. Derjenige, der seinen Bischof ehrt, den wird Gott ehren, und derjenige, der ihn schmäht, der wird von Gott gestraft werden.""

„Der h. Cyprian sagt ebenfalls: „„Die Ursache der Schismen und Ketzereien, die sich erhoben haben und noch erheben, liegt darin, daß der Bischof, der einzige Vorsteher seiner Kirche, von der stolzen Anmaßung einiger verkannt wird, und daß dieser Mann,

den zu ehren sich Gott selbst herabläßt, von andern Menschen verachtet wird. Wisset, daß der Bischof in der Kirche ist, und die Kirche im Bischofe, und wenn Jemand nicht mit seinem Bischofe ist, so ist er nicht in der Kirche.""

„Das h. Konzilium von Trient erklärt, indem es von dieser göttlichen Autorität der Bischöfe spricht: daß die Bischöfe, die Nachfolger der Apostel über den anderen in der Kirche eingesetzten Stufen stehen, den Haupttheil der hierarchischen Ordnung ausmachen, und vom h. Geiste, wie der Apostel Paulus sagt, zur Leitung der Kirche Gottes eingesetzt sind."

In diesen Worten, m. l. B., hört Ihr die Stimme der Jahrhunderte, diese Ansichten sind die der ganzen Kirche. Warum werden sie in diesen Tagen so oft vergessen? Ach! lediglich aus diesem Vergessen gehen alle die Uebel hervor, von denen wir bisher gesprochen. Es ist uns sehr schmerzlich gewesen, sie offen zu legen. Aber man muß den Muth haben die Wunde zu untersuchen, um die Heilung zu beginnen. Dies ist es, was die Väter des letzten Konzils zu Paris wohl begriffen haben. Sie haben dem Uebel den Beschluß, welchen wir Euch heute verkündigen, entgegengesetzt. Man kann nicht sagen, daß es seit ihrer Trennung abgenommen habe, im Gegentheil, es hat sich verschlimmert. Wir waren Zeugen seines unaufhaltsamen Fortschreitens und konnten den Nothschrei nicht länger in unser Herz verschließen.

Wir durften auch nicht länger zögern, den Beschluß in unserer Diözese zur Ausführung zu bringen.

Aus diesen Gründen und nach Anrufung des Namen Gottes haben wir beschlossen und beschließen, was folgt:

Art. I. Der Beschluß des Konziliums zu Paris von 1849 in Bezug auf die Schriftsteller, die geistliche Angelegenheiten verhandeln, den wir heute promulgiren, ist und bleibt verpflichtend für alle Gläubigen, Priester und Laien unserer Diözese.

Art. II. Wir bestätigen in allen Attributen die Commission zur Untersuchung der Bücher, die von unserm ehrwürdigen Vorgänger eingesetzt und von uns reconstituirt worden ist.

Art. III. Jeder geistliche Schriftsteller unter unserer Jurisdiction, der ein Buch oder eine Schrift veröffentlicht, worin er eine Glaubenslehre aufstellt oder über andere im genannten Dekrete mit einbegriffene Gegenstände handelt, ohne es unserer Commission vorgelegt zu haben, wird nach Verschiedenheit des Falles und seines Ranges in der Hierarchie entweder einen stillen oder öffentlichen Verweis erhalten oder mit den

Kirchenstrafen belegt werden, es sei denn, daß er von uns eine besondere Dispens erhalten habe.

Art. IV. Wenn Jemand in schon approbirten Büchern oder Schriften tadelnswerthe Stellen findet, die der Aufmerksamkeit oder der Censur der Commission entgangen sein könnten, so legen wir ihm auf, um die Rechte des Ordinariats zu wahren und wie es die der Obrigkeit schuldige Achtung erfordert, uns und nicht dem Publikum dieselben zu bezeichnen, damit wir, wenn es nöthig ist, eine neue Prüfung und eine strengere Correktur anstellen können.

Art. V. Den Schriftstellern weltlichen Standes wird aufgegeben, sich bei der Veröffentlichung von Schriften über geistliche Angelegenheiten nach den Vorschriften des genannten Dekrets in Bezug auf die der Autorität des Ordinariats schuldige Achtung und Unterwürfigkeit zu richten.

Art. VI. Wenn sie dieser Autorität die Achtung und Unterwürfigkeit verweigern, werden sie nach vorhergegangener Ermahnung mit den kanonischen Strafen belegt werden.

Art. VII. Wir empfehlen vorzüglich den Gläubigen an, es nicht zu vergessen, daß sie, nach den Worten des Dekrets selbst, nicht in periodischen oder nicht periodischen Privatschriften, sondern nur in den Handlungen, den Dokumenten und authentischen Beschlüssen des h. Stuhles und der Bischöfe, den Geist, die Lehre und die Leitung der Kirche erkennen werden.

Dieser Hirtenbrief soll am ersten Sonntage nach dem Empfange in allen Pfarrkirchen unserer Diözese von der Kanzel herab bei der Predigt vorgelesen werden.

Gegeben zu Paris u. s. w. 24. August 1850.

Maria Dominicus August,
Erzbischof von Paris.

Rundschreiben

des Herrn Erzbischofs von Paris

zur Erklärung und Durchführung des Dekretes des Konziliums von Paris in Betreff der Theilnahme der Geistlichkeit an politischen Angelegenheiten.

Wir, Maria Dominicus August Sibour, durch die Barmherzigkeit Gottes und die Gnade des h. apostolischen Stuhles Erzbischof von Paris,

den Geistlichen unserer Diözese Gruß und Segen in Unserm Herrn Jesu Christo.

Seit sechzig Jahren, sehr geliebte Mitarbeiter, ist die Gesellschaft bis in ihre Grundfesten erschüttert. Man möchte sagen, die Erde habe unter ihr gebebt; sie klafft unaufhörlich in mitten furchtbarer Stöße, welche nach kurzen Zwischenräumen auf einander folgen, und obgleich sie unaufhörlich dahin strebt, sich auf ihren Grundlagen wieder zu befestigen, so ist es ihr doch nicht gelungen; sie ist fortwährend außer Stande den Ruhepunkt wieder zu finden. Oder um ein anderes Bild zu gebrauchen, welches unsere traurige Lage vielleicht noch besser bezeichnet: Europa gleicht einem Schiffe, welches in ein stürmisches Meer hinausgeworfen, und ohne Steuermann, ohne Kompaß, der Wuth der Fluten preisgegeben ist, welches in der dichtesten Finsterniß, fast dem Zufalle überlassen, durch Klippen auf einen unbekannten Punkt hingetrieben wird, wo es Errettung und Ruhe zu finden hofft. Es war ganz natürlich, daß die Kirche den Rückschlag dieser Erschütterungen empfinden mußte. Man hat gesehen, daß das geheimnißvolle Fahrzeug, dem unser ewiges Loos anvertraut ist, oft von den Stürmen ergriffen und den größten Gefahren ausgesetzt worden und gleichsam von eben denselben Fluten verschlungen war, welche die ganze Gesellschaft in den Abgrund zu verschlingen schiene. Wäre es möglich, es wäre mehr als einmal zu Grunde gegangen, allein das Schifflein, in welchem Jesus in Mitten des Sturmes zu schlafen scheint, kann nicht untergehen; denn derjenige, welcher zu schlummern scheint, ist der Herr der Elemente und gebietet dem Sturme wann er will.

Indessen hat die jüngste Revolution, welche Frankreich so gewaltig erschüttert hat, die Kirche daselbst nicht berührt. Sie konnte, wie von einem sicheren Hafen aus, die wüthenden Fluthen betrachten, welche Alles zu verschlingen drohten, was den Stolz unserer modernen Civilisation ausmacht. Man hat sie, in Mitten des politischen Umsturzes und zur größten Verwunderung der Welt, nicht blos ruhig und heiter und unabhängig, sondern man hat sie sogar geachtet und mit Huldigungen von einem großen Volke umgeben gesehen, welches von seinem Siege trunken war. O dieses war ein herrlicher Augenblick für die Kirche!

Aber meine v. g. M., sind wir am Ende dieser Prüfungen? Die Elemente der Zwietracht, welche die Welt beherrschen, werden sie nicht neue Stürme erzeugen? Und wird die Kirche, wie jüngst, geehrt und siegreich daraus hervorgehen?

Wir können s. g. M. uns eines ungünstigen Vorgefühls nicht erwehren; und dieses Mal erschreckt uns die Zukunft mehr in unserer Eigenschaft als Bischof, denn als Bürger.

Im Hinblicke auf die Drangsale, welche im Begriffe waren, über Jerusalem hereinzubrechen, hatte Jesus gewünscht, alle seine Kinder aus der heiligen Stadt um sich, und unter seiner schützenden Liebe zu versammeln, wie die Henne ihre Küchlein unter ihren Flügeln versammelt, wenn sie den Sturm oder die Gefahr kommen sieht.

Nach dem Beispiele unsers göttlichen Meisters, dessen Stellvertreter wir bei Euch sind, s. g. M., empfinden wir dasselbe Bedürfniß im Hinblick auf eine so höchst unsichere Zukunft, und auch wir wollen alle unsere Söhne, welche dem Priesterstande angehören, um uns versammeln, um ihnen öffentlich, mit der Stimme unserer besorgten Liebe weise Rathschläge zuzurufen, welche geeignet sind, ihnen in Mitte der Gefahren als Leitstern zu dienen.

Aber wo soll man solche weise Rathschläge, die unter solchen Umständen so nothwendig sind, herholen? Wo soll man die Verhaltungsregeln für so schwere Zeiten finden? Wir müßten fürchten uns selbst zu täuschen, wenn wir sie aus unserm eignen Geiste schöpfen wollten. Aber wo denn sollen wir sie hernehmen?

Gott ist wunderbar in den Anordnungen seiner Weisheit. O, m. l. M., es ist das nicht ohne ein Zeichen seiner Vorhersehung und Erbarmung geschehen, daß er uns vielleicht am Vorabende schwerer Prüfungen einen Augenblick zum Ausruhen gestattet hat, um das zu thun, was seit Jahrhunderten nicht mehr geschehen war, indem das Konzil von Paris zusammen berufen wurde. Mit dem Beistande desjenigen, welcher versprochen hat,

bei seinen Aposteln und ihren Nachfolgern bis zum Ende der Tage zu sein, haben die Väter des Konzils hier drei Dekrete erlassen, welche der Weisheit von oben entsprungen, deren Quelle Gott allein ist. Wir finden darin Alles, was uns die Weisheit nur an die Hand geben oder vorschreiben kann, um die Gefahren zu beschwören, welche uns drohen.

Das Konzil, indem es uns Bischöfen und Priestern unser Verhalten vorschreibt, welches wir mit strenger Gewissenhaftigkeit unter den politischen Partheien zu befolgen haben, zeigt uns, wie wir in den Augen der Völker als Männer erscheinen können, welche ihres heiligen Standes würdig, welche immer auf der Höhe ihrer Sendung stehen, und somit stets von Allen Parteien als Männer der Versöhnung und des Friedens geachtet, wenn auch nicht von Allen geliebt werden.

Das Konzil, indem es die Irrthümer bezeichnet, welche die Grundlagen der Gerechtigkeit und der Liebe erschüttern, zeigt uns, wo die Quelle aller derjenigen Uebel ist, welche in diesem Augenblicke die Gesellschaft drücken. Es lehrt uns, daß dieselbe auf keine andere Weise Festigkeit und Bestand wieder gewinnen könne, als wenn die menschlichen Auctoritäten, welche sie leiten, in der Zukunft mit fester und unpartheiischer Hand, die göttliche Wage hoch halten, welche die Rechte wie die Pflichten, und für die Reichen, wie für die Armen gleichmäßig abwägt.

Indem das Konzil gewisse Verläumdungen zurückweiset, welche in unsern Tagen gegen die Kirche Gottes ausgebreitet worden sind, indem man sie beschuldigte, sie widersetze sich Allem, was das Loos der Unglücklichen verbessern könne, versöhnt dasselbe uns mit jenen großen und edelmüthigen Seelen, welche dies Leiden ihrer Brüder mit empfinden und es bezeichnet uns zugleich den Weg, den wir zu gehen haben, wenn wir wollen, daß diese Menge, welche so oft und so zärtlich von dem Sohne Gottes gesegnet worden, zur Ehre unseres Amtes und zum Heile der Völker uns bis in die Wüste folgen soll, wie sie unserem göttlichen Heilande gefolgt ist.

Heute, sehr geliebte Mitarbeiter, werden wir uns darauf beschränken, die Vorschriften zu entwickeln, welche das Konzil von Paris den Priestern, in Beziehung auf ihr Verhalten in der Politik, vornehmlich zur Zeit der Empörung, gegeben hat, und wir werden Ihnen Alles sagen, was aus dem Geiste dieses Dekretes hervorgeht, um das Verständniß desselben, so weit es möglich ist, zu vervollständigen, und Ihnen so den ganzen Inhalt desselben zur Kenntniß zu bringen.

Dekret
über das Verhalten der Geistlichkeit in politischen Dingen.

„Jedermann weiß, wie wichtig es für das Heil der Seelen ist, daß die Geistlichen stets sorgfältig darauf achten, in politischen Dingen sich so zu verhalten, wie es für ihren priesterlichen Charakter und für den Zweck ihrer Sendung angemessen ist. Der Geist, durch welchen die Kirche sich in Mitte der häufigen Veränderungen, welche in den menschlichen Dingen stattfinden, regieren läßt, ist uns klar bezeichnet in der Konstitution Sollicitudo ecclesiarum, von Gregor XVI. glückl. Andenkens d. d. 5. August 1831. Der Papst erklärt darin einfach, daß der h. Stuhl in Mitte der Umwälzungen unter den Völkern und Staaten, sich nicht durch den Parteigeist fortreißen lasse, sondern daß er, indem er nur das suche, was die Sache Jesu Christi sei, nichts als den letzten Zweck seiner Rathschläge vor Augen habe, als das, was die Völker am leichtesten zur geistigen und ewigen Seligkeit hinführen könne, und daß menschliche Rücksichten ihn nie bestimmen, die Sache der Kirche preiszugeben.

„Geleitet durch denselben Geist und indem wir in den Fußstapfen der Kirche einherschreiten, ermahnen wir alle Priester angelegentlich, besonders aber diejenigen, welche die Funktionen des h. Dienstes ausüben, sich weise von den verschiedenen Parteien zurückzuhalten, und sich niemals durch die Schwierigkeit der Zeit und die politischen Revolutionen, von der Sorge für das Heil der Seelen abwendig machen zu lassen.

„Hüten wir uns als Verwalter der Geheimnisse Gottes uns in die weltlichen Angelegenheiten einzumischen, damit wir unser heiliges Amt keinem Tadel aussetzen und demselben keine Hindernisse bereiten. Keiner von uns soll je die Politik in die Verkündigung des Wortes Gottes einmischen. Wir wollen ohne Unterschied alle diejenigen zu der Theilnahme an den Sakramenten zulassen, welche sich darum melden, ihre politischen Ansichten mögen sein, welche sie wollen, vorausgesetzt, daß sie mit den Lehren der katholischen Kirche nicht im Widerspruche sind, und daß jene das Verlangen und den Willen haben, ein rechtschaffenes Leben zu führen. Der Priester, als Gesandter Gottes, soll wissen, daß er für Alle da ist, und daß er Allen, wie ein Vater seinen Kindern, voll Güte und Sanftmuth entgegen kommen soll. Im Uebrigen sollen die Priester, und ganz besonders diejenigen, welche mit der Seelsorge betraut sind, in den schwierigen Fällen,

welche ihnen vorkommen können, von ihrem Bischofe Verhaltungsregeln einholen, oder diejenigen mit Ehrerbietung befolgen, welche er ihnen schon gegeben hat.

Der heilige Stuhl und das Konzil von Paris haben also, um ihre Vorschriften und ihre Rathschläge zu begründen, unsere Aufmerksamkeit vor Allem auf den Charakter der Sendung hinrichten wollen, welche der Kirche gegeben worden. Wir wollen diesen vorgezeichneten Weg einschlagen, und zuvörderst diesen Lehrpunkt der katholischen Kirche in's Licht setzen.

I.

Ihr wisset es, sehr geliebte Mitarbeiter, daß unter den Gesellschaften, welche sich auf Erden gebildet haben, nur Eine wahrhaft beständig und dauerhaft, daß nur Eine erhaben über den Wechsel der Zeit und des Raumes, nur Eine stets voll Leben ist, was ihre Gegner auch sagen mögen, daß nur Eine stets in Jugend strahlt, nachdem sie vor Jahrhunderten gestiftet worden: und dieses ist die Kirche, welche Jesus Christus gestiftet hat, und welche er mit seiner göttlichen Hand beschützt. Alles, was um sie her ist, bewegt sich, und geht vorüber. Die Völker, die Throne und die Reiche, die Formen der Regierungen, alle bürgerlichen und politischen Institutionen verschwinden und werden von dem Strome der Zeit oder von dem Unglückssterne der Kriege oder von den Stürmen der Revolutionen fortgetragen. Sie steht unerschütterlich auf dem Felsen, sie sieht die Wogen von Menschen und Dingen zu ihren Füßen brechen, ohne daß ihre Verfassung, ihre Autorität und ihre Größe nur im mindesten dadurch berührt würden.

Was sie bisher gesehen hat, wird sie bis an's Ende der Zeiten sehen. Sie wird immer sehen, wie die Welt von Zeit zu Zeit und oft fast ohne Unterbrechung durch politische Erschütterungen zerrüttet wird, und wie eine Revolution die andere treibt. Warum dieses? Weil, wie die sinnliche Welt mit ihren Erscheinungen dem Streite der menschlichen Wissenschaft überlassen worden, so ist die moralische Welt an ihrem Theile mit ihren Interessen den Unbeständigkeiten des menschlichen Herzens, d. h. dem Spiele aller seiner Leidenschaften preisgegeben worden. Nun sind aber leider diese Leidenschaften, welche die Bewegungen unter den Völkern hervorrufen, weit davon entfernt, zu erlöschen! Im Gegentheil, sie scheinen täglich größer zu werden, und sich mehr zu entzünden. Der Wille des Menschen, seiner Natur nach so veränderlich, und stolzer als je auf seine Freiheit, erkennt nicht

mehr oder will nicht mehr die Prinzipien anerkennen, durch welche seine Handlungen regulirt werden könnten. Er wirft das Joch eines jeden Gesetzes ab, und da er den Gehorsam als eine Schande oder eine Schwäche betrachtet, so hat er nur noch Kraft für die Unordnung und für die Anarchie. Daher diese entsetzlichen Stürme der Leidenschaften, daher diese Verwirrungen in der Gesellschaft, daher der Umsturz der Reiche.

Aber wie kömmt es, daß die Kirche, welche einer Art göttlicher Unveränderlichkeit sich erfreut, in Mitte dieser Ruinen, von denen die eine auf die andere stürzt, immer stehen und immer dieselbe bleibt?

II.

Die Kirche, sehr geliebte Mitarbeiter, ist in Mitte so vieler Erschütterungen unerschütterlich, weil sie eine Tochter des Himmels ist, ohne daß sie jedoch der Erde fremd wäre, und indem sie in jenen Sphären lebt, welche an die göttlichen Dinge gränzen, so beherrscht sie von dort aus die rein menschlichen Gesellschaften, in denen sich jene Katastrophen zutragen, deren Geräusch und Bewegung nicht bis zu ihr hinaufreichen. Gleich jenen Bergen, welche ihre Gipfel über die Wolken und über das Gebiet der Gewitter hinaus erheben, findet sie Ruhe und Heiterkeit in ihrer eigenen Erhöhung. Ihr göttlicher Stifter, indem er sie in die Welt sandte, um derselben das Leben und die Hoffnung zu gewähren, hat sie auf eine solche Höhe emporgehoben, von welcher herab ihr die Menschen und die Dinge in einem ganz andern Lichte als uns armen und schwachen Sterblichen erscheinen. Da wir auf dieser Erde nur einen niedrigen Standpunkt, und somit einen beschränkten Gesichtskreis haben, so mühen wir uns hienieden in Kämpfen um Interessen ab, welche oft sehr beklagenswerth sind, um vergängliche Güter und um die Befriedigung von eiteln und nichtigen Wünschen. Wir legen unsern politischen Formen, unsern Einrichtungen von Einem Tage, eine so große Bedeutung bei, daß wir unser ganzes Leben daran setzen, um ein Ding herzustellen, oder es zu reklamiren, was sogleich wieder zu Grunde geht, gerade als wäre unsere ewige Glückseligkeit davon abhängig.

Aber alle diese politischen Formen, um die wir uns so angelegentlich bekümmern, und welche ohne Zweifel ihren relativen Werth und ihre Güte haben, haben nur insofern eine Interesse für die Kirche als sie dem Gehorsam, welchen wir Gott und seinen heiligen Gesetzen schuldig sind, förderlich oder nachtheilig sind. Sie weiß

übrigens, daß selbst das zeitliche Glück der Völker, der Friede und der Wohlstand nicht nothwendig damit zusammenhängen; daß auch die guten Gesetze, wie die guten Sitten, daß die Sicherheit der Familie und die Eintracht der Bürger nicht nothwendig dadurch bedingt sind; daß das Elend und die Revolution, daß die Unterdrückung und die Tyrannei, unter allen politischen Systemen und allen Regierungsformen möglich sind; daß das Christenthum vermittelst seiner göttlichen Einwirkung, und zumal durch den praktischen Einfluß seiner Lehre, allein es vermag, mit der Zeit das Loos der arbeitenden Klassen zu verbessern, und einem Volke alle ehrbaren Freiheiten und alle nur wünschenswerthen Garantieen des Glückes zu gewähren. Daher kümmert sie sich um die politischen Vorurtheile nicht, und wir wiederholen es, die verschiedenen Staatsformen haben für sie nur ein Interesse, in sofern sie sich auf die Religion und ihre Ausübung beziehen.

Wir betheuern es Euch daher im Namen Gottes, geliebte Mitarbeiter: nein, die Kirche Jesu Christi ist nicht zu Gunsten dieser oder jener Regierungsform eingesetzt worden. Ist es nicht so, so sage man uns: mit welcher besonderen Regierungsform, mit Ausschluß aller andern, ist sie von ihrem göttlichen Stifter verbunden worden? Diese Kirche, als sie aus dem geheiligten Herzen Jesu Christi hervorging, und sich von der Höhe des Kalvarienberges über die ganze Erde ausbreitete, sollte sie mit dem lebenspendenden Blicke ihres himmlischen Bräutigams, keine anderen Staats-Gesellschaften anerkennen als diejenigen, welche nach einem vorher entworfenen und ausschließlichen politischen Systeme eingerichtet wären? Oder sollte sie nicht vielmehr, indem sie sich von einem Ende der sittlichen Welt zum andern, mit jener Kraft und Milde, wie die göttliche Weisheit, deren Bild sie auf Erden ist, ausbreitete, sollte sie nicht die ganze Menschheit umarmen, um sie an ihr mütterliches Herz zu drücken? War das nicht ihre Mission, alle Völker mit ihren verschiedenen Lebensweisen, mit ihren Gesetzen und Einrichtungen zu sich zu rufen, um sie alle durch die Macht ihres Ansehens, durch die Majestät ihrer Verfassung, durch die Universalität ihres Unterrichts und durch die Fruchtbarkeit ihrer Liebe zur Einheit des Glaubens hinzuführen?

Die Kirche, sie kennt nur Eine Regierungsform, welche gleichmäßig Allen gemein ist und welche Alle annehmen müssen, jene nämlich, welche den Herrn Himmels und der Erde zum Urheber hat, dessen Repräsentant und Dollmetsch sie unter uns ist. Vermöge ihrer göttlichen Stiftung und ihrer übernatürlichen Sen-

dung, welche sie vom Sohne Gottes erhalten hat, ist sie für alle Orte und für alle Zeiten, für alle Völker, um sie zu lehren, für alle Menschen, um sie dem Evangelium zu gewinnen, für alle Staaten, um sie zur Lehre Christi zu führen. Sie achtet alle Regierungsformen, die sie vorfindet, selbst diejenigen, welche von den Revolutionen geschaffen werden, ohne ihnen Rechenschaft über ihren Ursprung oder über ihr Recht abzufordern, vorausgesetzt, daß sie ihre Pflicht thun, und ihre Pflicht besteht darin, daß sie die Ordnung herstellen und aufrecht erhalten, daß sie die Völker anhalten, die Gerechtigkeit zu üben, daß sie den Frieden bewahren, damit die Bürger in ihren materiellen und geistigen Interessen geschützt, unter den Wohlthaten eines ruhigen und gesicherten Lebens, und unter der Aegide der Autorität, in Frieden Gott dasjenige geben können, was ihm gebührt, und unter der Leitung der Religion ihr Heil wirken und die ewige Glückseligkeit in dem andern Leben sich verdienen können.

Dies ist nach der Lehre des h. Paulus und nach der gesunden Vernunft der Endzweck der menschlichen Gesellschaft: Ut quietam et tranquillam vitam agamus in omni pietate. Zu diesem Zweck ist die Staatsgewalt von Gott auf Erden eingesetzt und nach den Bedürfnissen der einzelnen Völker, in verschiedene Formen entfaltet worden. Non est enim potestas nisi a Deo: quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt. Auf diese Bedingung der Existenz der menschlichen Autoritäten, stützen sich die Achtung und der Gehorsam, welche man ihnen schuldig ist.

Das ist der Grund, sehr g. M., warum wir die h. katholische Kirche, ihrem Namen entsprechend, und getreu der Universalität ihres Charakters erblicken, wie sie sich Allen hingibt, wie sie Allen Alles wird und wie sie ohne Unterschied den Lebensodem über Alle ausbreitet, der unaufhörlich aus dem Munde Gottes in ihr ausströmt. Hingestellt von dem Herrn Jesu Christo, auf jenen heiligen Berg, welcher den Regen und den Thau des Himmels auffängt, wird sie gleichsam ein unendliches Behältniß, aus welchem durch verschiedene Kanäle, oder vielmehr durch unzählige Bäche die heilsamen Wasser der Wahrheit und der Gnade und ihre unüberschwänglichen Segnungen ohne Unterschied über alle christlichen Staaten, wie auch die Form ihrer weltlichen Regierung beschaffen sein möge, ausströmen.

III.

Nun aber verkörpert sich die Kirche in dem Priester; durch ihn, wird der göttliche Einfluß derselben den Menschen mitge-

theilt. Das Verhalten der Kirche muß daher hier wie immer Regel und Vorbild für das unserige sein. Wir müssen an ihrer Unwandelbarkeit in Mitte menschlicher Stürme gewissermaßen Theil nehmen, und in gleicher Weise, wie sie sich bei der Spendung ihrer Lehren und Gnaden, ihrer Stärkungen und Tröstungen, nicht im mindesten um die Verschiedenheit der Staatsformen kümmert, welche bei verschiedenen Völkern als solche eingeführt sind, welche sich am meisten zu ihren Sitten und ihren Bedürfnissen passen, eben so dürfen auch wir, die Diener Gottes, bei der Ausübung unserer heiligen Amtsverrichtungen keinen Unterschied der Person machen, sondern ohne allen Unterschied der Person, uns unserem Nächsten widmen und jeden Augenblick bereit sein für einen jeden unter ihnen selbst unser Leben zum Opfer zu bringen, ohne Rücksicht auf politische Meinung oder Partei, indem wir, wie der große Apostel will, Allen Alles werden, um Alle, wenn es möglich ist, Christo zuzuführen.

Aber sehr geliebte Mitarbeiter! es ist hierzu nothwendig, daß wir uns in unserem Verkehr mit den Gläubigen fern halten von diesen politischen Meinungen und Parteien, wie unsere Ansichten und unsere Sympathieen auch beschaffen sein mögen. Der Priester, welcher in seinem socialen Leben, welcher in seinen amtlichen und täglichen Beziehungen zu der Welt, sich in die leidenschaftlichen Parteikämpfe der Politik einlassen wollte, insbesondere jener, welcher in der Erfüllung der Pflichten seines h. Dienstes, in der Verkündigung des göttlichen Wortes, den Respekt vergessen würde, den man der christlichen Kanzel schuldig ist, und sie in eine politische Tribüne umgestaltete, der, wenn er es sich erlaubte auf der Kanzel auch nur mehr oder weniger verblümte Anspielungen auf die politischen Angelegenheiten und die Personen zu machen, die sich damit befassen, ein solcher würde seinen priesterlichen Charakter und zugleich die geheiligten Interessen der Religion compromittiren; er würde seinen Glauben und seinen Eifer sofort unfruchtbar machen, er würde fortan alle seine Verrichtungen des priesterlichen Amtes wirkungslos machen, wenigstens bei denjenigen, deren Meinungen er durch die Kundgebung seiner Parteiansichten verletzt hätte, Kundgebungen, die von diesem Momente an mehr strafbar als unzeitig, und wahrhaft verbrecherisch werden in den Augen Gottes wie in den Augen der Menschen.

Sollen wir uns hierbei noch aufhalten? Ihr wisset es, sehr geliebte Mitarbeiter, nichts hat einen so ausschließlichen Charakter, nichts ist selbst so tyrannisch, als die politische Meinung. Die Menschen bringen nicht selten lieber ihr Glück, ihre Ruhe, ihre Sicherheit, ihren Frieden und das Wohl ihrer Familie zum

Opfer, als ihre Meinung. Bei der politischen Meinung, bei dem Parteigeiste, welcher sie erzeugt, gibt es eine Art Bezauberung, welche blendet oder blind macht, eine Art Macht, welche unterjocht und fortreißt. Man gestattet es Andern gern, daß sie eine andere Religion bekennen als wir, daß sie eine strengere oder bessere Moral befolgen als die unsrige, daß sie einer andern Philosophie als der unsrigen huldigen; aber man gestattet es ihnen nicht leicht, einer anderen politischen Fahne zu folgen. Man erträgt heut zu Tage Alles, auch das was nicht gut zu ertragen ist, mit Ausnahme dessen, wo die Toleranz am meisten an ihrer Stelle wäre, nämlich bei der Verschiedenheit der Meinungen über eine Sache, welche so dunkel und so wandelbar ist, und bei welcher die Leidenschaften und die Interessen eine so große Rolle spielen.

Was leider nur zu wahr ist, weil wir es mit eigenen Augen erblicken, ist die Thatsache, daß die hartnäckige Anhänglichkeit an politischen Meinungen, die Gesellschaft spaltet und sie in mehre feindliche Lager trennt, welche stets unter den Waffen und jeden Augenblick bereit sind, handgemein zu werden; was eine traurige Erfahrung bezeugt, ist, daß durch die mächtigen und unaufhörlich wiederholten Reibungen der entgegengesetzten Meinungen, ein brennendes Feuer entspringt, welches die Leidenschaften entflammt, die Volksmassen in Aufregung bringt, und die Kinder eines gemeinsamen Vaterlandes mit einander in bewaffneten Streit bringt; und ach! dieses Feuer, — wer erinnert sich dessen nicht — ? hat unter uns die beweinenswerthen Uebel des Bürgerkrieges entzündet mit dem wir schon mehr als einmal die Welt in Schrecken gesetzt haben.

Wenn es nun dieses ist, welches in unsern Tagen die Menschen am meisten veruneinigt, wenn sie geneigt sind alle diejenigen für ihre Feinde zu halten, welche ihre politischen Meinungen bekämpfen oder nicht theilen: wie werden sie dann ihre Achtung, ihre Zuneigung, ihr Vertrauen den Priestern schenken, die sie in den Reihen ihrer Gegner erblicken? Und was werden diese Priester ausrichten, was wird aus ihrem Amte ohne das Vertrauen, ohne die Zuneigung und ohne die Liebe derjenigen werden, zu denen sie gesandt sind? Ihr begreifet es also, sehr geliebte Mitarbeiter! wir würden es an Allem fehlen lassen, was die Klugheit und der Erfolg unseres heiligen Amtes von uns fordert, wir würden uns gegen Gott, gegen die Kirche, und an unserer Sendung, welche eine Sendung des Friedens und der Liebe ist, versündigen, wenn wir uns in die politischen Kämpfe einmischten.

IV.

Wir könnten diese Lehre durch Zeugnisse und Beispiele der heiligen Vorzeit belegen. Das römische Reich war ebenfalls, seit den ersten Zeiten des Christenthums, dem Kampfe des Parteiwesens preisgegeben und durch politische Faktionen zerrissen. Was sagte in dieser Beziehung Tertullian, in seiner unsterblichen Vertheidigungsschrift den heidnischen Kaisern? „Sagt mir," rief er aus: „woher sind denn die Cassius, die Niger, die Albinus entstanden? Wenn ich mich nicht irre, so waren alle diese Männer Römer, d. h. sie waren keine Christen. Fraget, sagte er zu Scapula, dem Prokonsul der Provinz Afrika, was sich unter uns zuträgt; sie werden unter uns keinen Anhänger weder des Albinus, noch des Niger, noch des Cassius finden. Der Christgläubige gehört zu keiner Faktion, zu keiner Partei, weil er keines Menschen Feind ist."

Aber es gibt in den Annalen der Kirche, wie in denen der Weltgeschichte, ein einziges Faktum, welches uns der Mühe überhebt, andere Zeugnisse anzuführen, weil es die denkbar größte Autorität in sich beschließt, nämlich die von beinahe zwölf Millionen Gläubigen, welche im Laufe der ersten drei Jahrhunderte hingerichtet worden sind, weil sie an Gott und das Evangelium glaubten, weil sie sich weigerten, den Götzen Weihrauch zu streuen, aber niemals direkt oder indirekt einer Faktion oder einer Partei angehörten. Leset die herrlichen Verhöre, welche unter dem Namen Märtyrerakten bekannt sind, und Ihr werdet sehen, daß politische Meinungen und Interessen, daß Intriguen und Parteikämpfe, daß Verschwörungen, Emeuten und Aufstände, nicht im Stande gewesen sind, den gehässigsten Klagen gegen sie irgend einen Schein zu leihen, und zu den grausamsten Verfolgungen auch nicht den entferntesten Vorwand herzugeben. Sie, diese christlichen Helden, würden gefürchtet haben, die Fortschritte der Religion der Liebe aufzuhalten, wenn sie aus ihren politischen Gegnern eben so viele Feinde der Kirche geschaffen hätten. Jeder von ihnen konnte sagen, was der Apostel Paulus seinen Anklägern vor dem Richterstuhle des Felix sagte: „Sie haben mich nicht mit Jemand streitend im Tempel gefunden, oder Aufruhr erregend im Volke, weder in den Synagogen, noch in der Stadt — denn ich befleiße mich selbst, ein unverletztes Gewissen zu haben, vor Gott und den Menschen allezeit."

Wenn nun aber dieses der Geist des Christenthums ist, so ist diese Verhaltungsregel, welche von Anfang an dem einfachen Gläu-

digen vorgeschrieben war, heut zu Tage eine strenge Pflicht für die Priester, wegen der schwierigen, leidenschaftlich aufgeregten Zeitläufte, in denen wir leben, und wegen der Lage der Kirche, mitten in dem Streite der Parteien und der Unbeständigkeit der menschlichen Einrichtungen.

Im Namen Gottes und der Kirche, im Namen der Würde Eures Priesterthums, entfernt Euch von jenem Schauplatze, auf welchem zum Unglücke der Völker jenes entsetzliche Trauerspiel aufgeführt wird, dessen Lösung wir nicht vorhersehen können. Betrachtet, aber aus der Ferne, von der Höhe Eures Glaubens, das Schauspiel dieser heftigen Parteikämpfe, indem Ihr Allen das Mitleiden und die Vergebung entgegentraget, welche der menschliche Irrthum und die menschliche Schwäche in Anspruch nehmen. Steigt von diesem heiligen Berge in die Fläche zu keinem andern Zwecke hinab, als um Eure Sendung der Liebe und der Versöhnung zu erfüllen, den Haß zu besänftigen, nicht anders als um zu segnen und zu lieben. Während der politischen Parteikämpfe, während der heftigen Erschütterungen, welche durch das Auseinanderstoßen der Macht und der Freiheit entstehen, in Mitte des Geräusches der Revolutionen, unter dem Zusammenbrechen der Throne und unter den Trümmern der Königreiche, soll die Stimme des Priesters sich nicht anders vernehmen lassen, als nach dem Beispiele des Ambrosius dem Theodosius gegenüber, die Gesetze der Milde und der Gerechtigkeit, der Reue und der Sühne anzurufen; als nach dem Beispiele Flavians, um bei dem gekrönten Kaiser die Sache der Menschlichkeit zu Gunsten einer dem Untergange geweihten Stadt zu vertreten; oder nach dem Beispiele jenes großen Papstes, welcher unbewaffnet dem furchtbaren Eroberer, der sich die Geißel Gottes nannte, entgegenging, um die Fluthen der Barbarei aufzuhalten, oder endlich nach dem Beispiele des unsterblichen Erzbischofes von Paris, unseres Vorgängers glorreichen Andenkens, der sich mit dem Worte des Friedens im Munde, mitten in das Feuer des Bürgerkrieges stürzte, um einem brudermörderischen Kampfe Einhalt zu thun, und was er mit seinem Blute, das er Gott zum Opfer darbrachte, auslöschte.

V.

Von den Grundsätzen gehen wir zu den Folgerungen über. Und zuvörderst, ohne untersuchen zu wollen, was an andern Orten zweckmäßig sein möchte, und einzig beschäftigt mit der fast immer exceptionellen Stellung unserer Diözese, ermahnen wir un-

sere vielgeliebten Söhne sich nicht allein nicht als Kandidaten für unsere politischen Versammlungen bei den nächsten Wahlen aufzustellen, sondern wir glauben, es sei im Interesse sowohl der Religion als des Vaterlandes, wenn wir allen Priestern unserer Diözese, welche im heiligen Dienste stehen, und die Seelsorge ausüben, im Geiste des Pariser Konzils es ausdrücklich verbieten.

Die Anwesenheit von Mitgliedern des Klerus in der constituirenden, und selbst in der gesetzgebenden Versammlung, welche auf jene unmittelbar gefolgt ist, ließ sich aus der Wichtigkeit, aus der Neuheit der Umstände, unter welcher sie zusammen berufen worden, aus der Natur jenes Momentes, wo der in seiner Grundlage zertrümmerte Staat Aller Kräfte bedurfte, um sich wieder zu befestigen — erklären. Damals schienen alle Parteien in einen gemeinsamen Willen zusammengeschmolzen zu sein, in den Willen, das Vaterland zu erretten; alle Bürger schienen nur Einen Gedanken zu haben: die Ordnung wieder herzustellen; und endlich unter dieser feierlichen Conjunktur, kam die öffentliche Meinung, nicht die Meinung einer Partei oder einer Faktion, sondern die Meinung Aller, weil Alle durch die gemeinsame Gefahr vereinigt waren, uns mit Wohlwollen entgegen, und indem sie uns einlud, Platz im Rathe der Nation zu nehmen, umgab sie uns mit allen Zeichen der Achtung und des Vertrauens, und forderte laut von uns die Mithülfe unserer Hingebung und unserer Einsichten. Aber heute scheint uns die Lage eine andere zu sein. Mit der Furcht vor der äußersten Gefahr hat auch die Einigkeit aufgehört, und seitdem die Gesellschaft sich zu beruhigen scheint, trennen sich die Parteien, messen einander und streiten um die Herrschaft.

Um einigen Einfluß in diesen Nationalversammlungen zu haben, müßten wir uns also an eine Partei anschließen und mit ihr stimmen. Nun aber dürfen wir nie Männer der Partei werden. Als Diener der katholischen Kirche, gehören wir Allen an, um Alle zur Sittlichkeit zu führen, um Alle zu erretten; das ewige Heil der Seelen muß immer in unserm Geiste und in unserm Herzen über das beschränkte und vergängliche Interesse der Politik die Oberhand behalten.

Wollten wir eine andere Politik befolgen, so würden wir uns früher oder später unfehlbar in der Hitze dieser irdischen Kämpfe compromittiren, und die Religion, welche in unserer Person auf die politische Arena gezogen, der Gewalt oder dem Spotte ausgesetzt würde, würde daselbst durch unsere Unklugheit oder durch unsere Eitelkeit ein nutz- und ruhmloses Märtyrthum bestehen.

Wir haben Besseres zu thun, sehr geliebte Söhne! zumal in dieser Hauptstadt, dem ersten Schauplatz der Revolutionen, wo wir somit den Zorn der Parteien, die wir durch unsere Reden oder durch unsere Abstimmungen beleidigt hätten, am meisten würden zu fürchten haben. Priester des Weltheilandes, unsere Aufgabe ist, ihm die Seelen zu retten, sie auf den Weg ihrer Bestimmung zu führen, und sie für die Ewigkeit zu gewinnen. Wir haben zu beten, zu dem zu flehen, von welchem allein uns Hülfe kommen kann in diesen Tagen der Gefahr, zu Gott dem Starken, dem Vater des Lichtes, der Quelle jeder vollkommenen Gabe. Wir haben den Völkern das Brod des göttlichen Wortes zu brechen, sie Gerechtigkeit und Liebe zu lehren, sie zu besuchen, sie zu pflegen, und ihnen in allen Nöthen des Leibes und der Seele Hülfe zu leisten, und sie unter sich im Frieden des Herrn auszusöhnen. Wir haben die Pflichten, die uns anvertraute Heerde zu den heilsamen Wassern, auf die Weiden des ewigen Lebens zu führen, welche uns in den Sakramenten der Kirche zubereitet sind. Mit einem Worte: unsere Pflicht ist es, an ihrer Spitze auf dem Wege zum Himmel einherzuschreiten, indem wir ihnen mit den Vorschriften auch das Beispiel in allen Tugenden geben. Und um diese Sendung des Friedens und der Liebe, der Versöhnung und des Heils zu allen Zeiten, zur Zeit des Sturmes, wie zur Zeit der Ruhe, mit Erfolg an unsern Brüdern auszuführen, müssen wir uns von ihren Spaltungen fern halten und nie an ihren Kämpfen Theil nehmen.

VI.

Indessen die Politik führt ihre Kämpfe nicht blos in unsern berathenden und Volksversammlungen aus, sie ist auch auf einem andern Kampfplatze thätig, welcher ihr von der Presse aufgeschlossen wird, und zwar in einer Weise, welche um so leichter compromittirt, welche um so gewagter ist, weil der Kampf, der sich hier alle Tage von Neuem entspinnt, sehr oft weder Maaß noch Gesetz kennt. Hier, in diesem Kampfe, in diesem Gemisch von menschlichen Meinungen, scheint Alles durcheinander geworfen zu sein, das Gute und das Böse, das Wahre und das Falsche, die nützlichen wie die verderblichen Gedanken; die heilsame Nahrung der Geister und das Gift der Seelen; — oft glaubt man dort den Odem Gottes, und oft den Hauch des Satans zu empfinden!

Der Priesterrock soll auf diesem Kampfplatz nicht erscheinen; er würde daselbst zerrissen und beschmutzt werden, nicht wie ehe-

dem in den heidnischen Rennbahnen durch die Zähne der wilden Thiere und durch das Blut des Opfers, welches zum Zeugniß seines Glaubens und zum ewigen Nutzen für seine Seele vergossen wurde, sondern durch den giftigen Biß der menschlichen Leidenschaften, welche sich freuen, wenn sie den Priester in dem Politiker angreifen, demüthigen, beschimpfen und vielleicht vernichten können, indem sie ihn verleiten, sich ihrer extremen Richtung anzuschließen. Möge daher der Diener der Kirche, sich eben so wenig in die Kämpfe der politischen Presse, als in die der Tribüne einmischen, wenn er den ganzen Glanz und die Unabhängigkeit seiner göttlichen Sendung erhalten will!

Und er darf nicht allein nicht direkt an diesen Kämpfen Theil nehmen, sondern er muß zuweilen auch fürchten, daß die zu sehr ausgesprochene Farbe eines Journals, an welchem er im Interesse der Religion mitarbeitet, und welche sich auf seine Artikel in demselben reflektirt, die Intention derselben durch eine Art von unvermeidlicher Solidarität alterirt, und welche so seiner Mitwirkung an dem rein religiösen Theile eines Journals Schaden bringen.

Im Uebrigen, sehr geliebte Mitbrüder, kann die Vertheidigung der Religion selten mit Nutzen auf diesem Felde geführt werden. Da der Hauptheil durch die Politik eingenommen wird, welche alle Tage den Stoff zu seiner Polemik nach einer gewissen Schlachtordnung vertheilt, so ist die Religion, wenn sie dabei auftritt, der Gefahr ausgesetzt, in zweiter Linie stehen zu bleiben, wie eine Hülfstruppe, welche im Solde einer Partei steht, die sich derselben nach dem Bedürfnisse des Kampfes und nach den Chancen der Schlacht bedient; und in diesem Falle wäre die geringste Schande, welche sie sich auflüde, diejenige, daß sie den Schein auf sich zöge, von dieser Partei selbst vertheidigt zu werden. Sie wird somit weder die Stelle einnehmen, welche ihr gebührt, noch der Rücksicht sich erfreuen, welche ihr Charakter in Anspruch nimmt. Sie wird sich wie ein Miethling den elenden Interessen des Tages ergeben. So also wird die Tochter des Himmels, die Königin der Seele, die Magd des Jahrhunderts in seinen ehrgeizigsten und durchaus irdischen Anmaßungen werden, sie, welche das Jahrhundert lehren, zur Moral und zum höhern Geistesleben heranbilden, und es auf die heiligen Wege des Evangeliums hinführen soll.

Will man durchaus die Religion mittelst der Journale vertheidigen, aber mit Anstand und Erfolg sie vertheidigen, so muß jener Theil derselben, welcher den Lehren und Thatsachen der Religion gewidmet ist, rein für sich bestehen, von der Politik vollkommen getrennt sein; es muß folglich Alles darin den himm-

lischen Interessen, welche mit einem Worte die einzigen sind, welche der Mühe lohnen, daß man seine Kraft und sein Leben darauf verwendet, untergeordnet werden. Die Schriftsteller, welche sich dieser hohen Mission widmen, müssen sich auf den Flügeln des Glaubens und der Liebe über die Angelegenheiten der Erde erheben, und indem sie aus höhern Regionen auf die politischen Stürme herabschauen, rufen sie den Menschen, wie von der Höhe des Himmels herab, unablässig ihre Bestimmung für die Ewigkeit ins Gedächtniß, und geben ihrem Ehrgeiz die Richtung zu dem Ruhm und den Freuden der unwandelbaren Stadt Gottes, deren sichere Hoffnung sie nur in der Kirche Jesu Christi wiederfinden werden.

Das ist die Ursache, sehr geliebte Mitarbeiter, warum wir den Schriftstellern, welche über religiöse Gegenstände handeln, und deren Eifer unter anderm Betrachte so lobenswerth ist, so angelegentlich empfehlen, keine andere Fahne als die Fahne des Kreuzes aufzupflanzen, wenn sie in der That der Kirche dienen und den geheiligten Interessen der Religion allenthalben den Sieg verschaffen wollen.

VII.

Hier, sehr geliebte Mitarbeiter, gestattet mir, daß ich in väterlicher Zuneigung und mit dem Verlangen, Euch wahrhaft nützlich zu werden, in das einfachste Detail der Rathschläge eingehe, welche ich mich entschlossen habe an Euch zu richten. Wir ertheilen daher dem Priester, welcher seinen Geist vor jeder Extravaganz bewahren und Herr über die entgegengesetzten Meinungen bleiben will, indem er sie unparteiisch und mit Nachsicht prüft, den Rath, die politischen Blätter mit großer Vorsicht zu lesen. die Journale — wir sprechen ganz allgemein — sind absprechend, schneidend, bitter. Sie übertreiben, sie sind einseitig, treiben Alles ins Extrem, wie der Augenblick es fordert. Sie sehen nirgend etwas Gutes als in ihrem System, sie ertragen nur ihre eigene Meinung und nehmen nur das an, lassen nur das gelten, was damit in Verbindung steht. Sie tadeln, schwärzen an, verdammen oder ersticken im Stillschweigen Alles, was ihnen entgegen ist, oder was ihnen nicht zusagt. Sie haben Lobsprüche, Schmeicheleien für die Männer von ihrer Farbe, mögen sie auch unbedeutend, mittelmäßig oder wenig empfehlenswerth sein. Sie haben nur boshafte Insinuationen, parteiische Kritiken, und selbst Verläumdungen für ihre Gegner, so talentvoll oder tugendhaft sie auch sein mögen; denn sie sehen Alles von dem Gesichtspunkte

des Nutzens für ihr Journal an, und dieser ist das Parteiinteresse, und alle ihre Urtheile stehen mit diesem ausschließlichen Gesichtspunkte in Verbindung.

Nichts, sehr geliebte Mitarbeiter, verkehrt und stumpft den Geist so sehr ab, als das anhaltende und ausschließliche Lesen eines Zeitungsblattes. Man endigt damit, daß man sich mit dem Gedanken seines Journals identifizirt, und da dieser Gedanke sich jeden Tag unter allen möglichen Formen zeigt, so wird eine Art von fixer Idee daraus, welche Verstand und Wille beherrscht. Die Seele, welche in ihren Vermögen durch diesen täglich wiederholten Einfluß unterjocht wird, und indem sie sich fortwährend um einen und denselben Gedanken drehet, welcher sie immer mehr einengt, hört auf von ihrer vollen Freiheit Gebrauch zu machen und endigt damit, daß sie für alle ihre Urtheile nur eine Regel hat, die fire Idee nämlich, deren Sklavin sie ist. Die Meinungen, welche eben so wandelbar und von so relativem Werthe sind als die Interessen und Leidenschaften, welche sie bezeichnen, erhalten für sie den Charakter absoluter Wahrheit; und Alles, was sich mit dieser Wahrheit nicht vereint, wird unter dem Scheine des Rechtes mit Verachtung und Aerger zurückgewiesen. Daher die Intoleranz, die Uebertreibung, die Leidenschaft in Worten und Thaten, wie in den Empfindungen und in den Gedanken; daher der politische Fanatismus!

Wollet Ihr dennoch, sehr geliebte Mitarbeiter, einen Theil der Zeit, welche für den Priester so kostbar ist, der Lektüre der Zeitungen widmen, und vielleicht seid Ihr dazu genöthigt, wenn es auch nur deswegen wäre, um Euch im Zusammenhange mit der Geschichte Eures Vaterlandes und der Welt zu erhalten, so bindet Euch nicht sklavisch an das Wort derjenigen Zeitung, welche Ihr Euch ausgewählt habt, wenn Ihr nicht wollt, daß Ihr Parteimänner werdet, fast ohne es gewahr zu werden und manchmal sogar wider Euren Willen. Alles Wahre, Gerechte, Anständige, Edle, was Ihr darin finden werdet, das nehmet; aber alles Leidenschaftliche, Gehässige und Ausschließende, was sich Euch darin darbieten möchte, verwerfet, kraft der Religion der Wahrheit und der Liebe, deren Verkünder Ihr seid.

Ohne Eure eigenen Ueberzeugungen abzuschwören, verdammet die Meinungen Anderer nicht, wenn sie der Lehre der Kirche nicht widersprechen, ohne sie geprüft zu haben. Betrachtet sie mit eigenen Augen, jede in ihrem wahren, nicht in einem falschen Lichte, so wie sie von ihren Urhebern aufgestellt worden sind. Mit Ernst und Redlichkeit höret diejenigen, die Eure Meinung nicht theilen, und dann werdet Ihr, ganz besonders diejenigen

unter Euch, die so unbillig gegen ihre Gegner, so hart gegen die sind, welche nicht so denken, wie Ihr denket, Ihr werdet am Ende zu der Ueberzeugung gelangen, man könne ein rechtschaffener und ehrlicher Mann sein, wenn man auch nicht denkt wie Ihr denket. Dann wird der weise Spruch, den wir, ach! nur zu oft unter die Füße treten, und der dennoch den Geist der Kirche ausdrückt, er wird Euer Aller Wahlspruch werden: in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas. Die Geduld, die Sanftmuth und die Liebe, welche ihre eigenen Interessen nicht suchen, wie der Apostel Paulus sagt, und welche Alles ertragen, werden an die Stelle dieser Leidenschaft, dieser Rohheit, dieser Meinungswuth treten, welche bei dem einfachen Gläubigen ein großes Uebel sind, die aber bei dem Priester in den Augen Gottes zum Verbrechen werden können.

VIII.

Es ist nicht hinreichend, sehr geliebte Mitarbeiter, zur Erfüllung unserer heiligen Mission, wenn wir auf unserer Hut gegen die Gefahren dieser Irrthümer sind. Dem Priester genügt es weniger als irgend Jemanden, sich von dem Uebel frei zu halten und es zu bekämpfen; er muß mehr thun, er muß muthig zum Fortschritte des Guten mitwirken und aus allen Kräften dahin streben, es an sich selbst und in Anderen zu verwirklichen. Es ist schon viel, wenn man in Mitte der Parteien ruhig und besonnen bleibt; es ist viel, in den Augen derselben das heilige Amt durch überspannte Meinungen nicht blos zu stellen, es ist viel sich bei ihnen nicht um die Achtung und die Zuneigung zu bringen, um stets geeignet zu bleiben, ihnen in Mitte ihrer Kämpfe, in den Nöthen ihrer Seele, und zumal in den Uebeln, welche die traurigen Folgen davon sind, wir meinen den Verlust ihres Vermögens oder ihrer Freiheit, den Ruin der Familie, das Elend und der Verzweiflung, beizuspringen und sie zu trösten. Denn der Priester, welcher es verstanden hat, seine Stelle zu behaupten, erscheint ihnen wie ein Heilsbote, der aus einer höhern Region, wohin die irdischen Angelegenheiten nicht hinreichen, herabkommt, der zu allen Leidenden, wie ihr Glaube und ihre Meinungen auch beschaffen sein mögen, deswegen lediglich kommt, weil sie unglückliche Menschen sind, um ihnen Worte und Segnungen des Himmels zu bringen.

Alles dieses ist gut und leistet dem Einflusse des Priesterthums Jesu Christi auf die Völker wunderbaren Vorschub. Aber es ist weiter nothwendig, daß der Priester des wahren Gottes,

nachdem er durch ein unparteiisches und besonnenes Verhalten in Mitte der politischen Meinungen, und ohne sich von irgend einer derselben fortreißen zu lassen, das Vertrauen seiner Mitbürger erworben hat, sowohl von dieser so rechtmäßigen Herrschaft über die Geister, wie von dem ganzen Einflusse seiner heiligen Funktionen Gebrauch mache, um sie Alle, wenn es möglich ist, für die Sache der Ordnung, der Gerechtigkeit, der Liebe zur Eintracht und des Friedens, der Ausübung der Wohlthätigkeit und der Hingebung, mit einem Worte für die Erfüllung aller Bürgerpflichten zu gewinnen. Merket es recht, die Bürgerpflichten gewissenhaft erfüllen, das ist das sicherste Mittel, der bürgerlichen Zwietracht ein Ende zu machen und den Schlund der Revolutionen zu schließen.

Diese Pflichten sind also unendlich ehrwürdig und heilig, und der Priester, welcher ein Mann der Gerechtigkeit und des Friedens ist, dessen Wort das Wort Gottes selbst sein soll, der Priester, der Stellvertreter Gottes und sein Organ, ist verbunden, diese Pflichten im Namen dessen, der ihn gesandt hat, und mit eben so viel Eifer und mit eben so viel Nachdruck, wie alle christlichen Pflichten zu verkünden; denn sie bilden die öffentliche Moral, welche nicht weniger verbindliche Kraft hat als die Moral schlechthin, und welche um so bedeutender ist, weil von ihr die Sicherung des Wohls und die Glückseligkeit der gesammten Gesellschaft abhängig ist. Sehen Sie hier die Art, wie der Priester, wenn Sie mir diesen Ausdruck gestatten wollen, sich mit Erfolg in die Politik einmischen kann, indem er nämlich Allen ohne Unterschied der Person predigt, was der Staat von jedem fordert, nämlich die Aufrechthaltung der wesentlichen Bedingungen der öffentlichen Ordnung, welche in den gegenseitigen Zugeständnissen, in den relativen Opfern, den gegenseitigen Pflichten bestehen, ohne welche, wie auf der Hand liegt, kein Staat von Dauer und keine Civilisation möglich ist.

Aber geliebte Mitarbeiter, hier ganz besonders gilt es, die Predigt durch das Beispiel zu unterstützen, wenn wir alle Pflichten unserer göttlichen Sendung erfüllen wollen. Denn indem wir in den Dienst der Kirche traten, konnten wir wohl auf einzelne Vortheile des bürgerlichen Lebens, auf die Würden und Aemter der Welt, welche nach dem Urtheile der Kirche mit den Privilegien und der Würde des Priesterthums unvereinbar sind, verzichten; wir konnten wohl in dem hochherzigen Verlangen unsern Brüdern nützlicher zu werdeu, einzelne unserer bürgerlichen Rechte aufopfern, aber wir konnten auf keine einzige unserer Pflichten verzichten. Möge die Welt denn, welche stets gegen uns so un-

billig ist, es wissen, daß diese Pflichten nach den Grundsätzen unseres Glaubens für uns heiliger und unverletzlicher geworden sind, seit der priesterliche Charakter in unsere Seelen eingeprägt worden. Nun aber kommen für uns diese bürgerlichen Pflichten, welche Ihr ohne Unterlaß durch das Beispiel und das Wort den Gläubigen, die Euch anvertraut sind, predigen sollet auf folgende zwei zurück: Gehorsam vor dem Gesetze, und Liebe zum Vaterlande.

IX.

Die Geringschätzung der Gesetze, sehr geliebte Mitarbeiter, ist die Ursache aller unserer Uebel; daher die Aufstände, die Revolten, der Bürgerkampf, die brudermörderischen Kriege, die Umwälzungen des Landes; daher die andauernde Unzufriedenheit der Geister, der Mangel an Vertrauen, die Furcht vor neuen Umwälzungen: daher endlich alle diese Gefahren, welche den öffentlichen Frieden bedrohen, oder mindestens das Hinderniß für die Wiederkehr des Wohlstandes sind. Verwundert Euch daher nicht, wenn wir uns etwas weitläufig über die Achtung und den Gehorsam aussprechen, welche man dem Gesetze schuldig ist. Wir wissen, daß Ihr, als Priester des Herrn, die getreuesten Beobachter derselben seid. Aber vergesset nicht, daß wir, indem wir uns unmittelbar an Euch wenden, in Anwesenheit Eurer Brüder und um Alle zu belehren zu Euch sprechen. Im Uebrigen wollen wir Euch hier den Stoff zum Unterrichte mittheilen, den Ihr ihnen von der christlichen Kanzel herab entwikkeln werdet.

Ihr wisset es, geliebte Mitarbeiter, das Gesetz ist die höchste Vernunft der Dinge, sowohl in der sittlichen wie in der physischen Welt. Es ist somit das Prinzip und die Sicherheit der Ordnung; die Ordnung aber ist Lebensbedingung in allen Sphären der Schöpfung. Die Natur mit ihren verschiedenen Reichen und den Myriaden Wesen, welche sie erfüllen, besteht nur durch die ununterbrochene Erfüllung der Gesetze, welche der Schöpfer ihr gegeben hat; oder vielmehr die Gesetze der Natur sind die beständige Anwendung der ewigen Ideen der göttlichen Weisheit auf die Erhaltung und Entwickelung der Dinge, welche sie erschaffen hat. Es gibt also nichts Gutes in der Natur, als durch die Beobachtung der Gesetze, von denen sie regiert wird, weil Gott, das höchste Gut, die höchste Macht selbst es ist, welche durch sie wirkt. Dasselbe gilt von der moralischen Weltordnung, mit dem Unterschiede nur, daß die moralischen We-

sen, welche mit Vernunft und Freiheit begabt sind, vermöge ihrer Vernunft die Fähigkeit besitzen, die Gesetze, welche sie befolgen sollen, selbst zu erkennen, und vermöge ihrer Freiheit die Macht haben, sie zu befolgen oder sich darüber hinwegzusetzen. Wenn das moralische Wesen aus freiem Antriebe das Gesetz befolgt, welches es mit seiner Vernunft erkannt hat, so ist es in der Ordnung; denn seine Handlung ist in Uebereinstimmung mit dem göttlichen Gedanken, und die Ausübung seiner Freiheit ist in Harmonie mit dem göttlichen Willen. Dadurch, daß es die Ordnung befolgt, ist es im Guten und somit im Frieden. Wenn es aber im Gegentheile, die Ordnung durch einen Akt seines Willens verletzt, so tritt es aus der Ordnung heraus, es tritt mit der höchsten Vernunft, mit dem Willen Gottes in Widerspruch, und dann geht es, fortgerissen durch diesen Akt seines Eigenwillens, heraus aus seiner Bahn, und stürzt sich ohne Gesetz wie ein Irrstern in den Weltenraum, indem es thörichter Weise sich bemüht, sich seine eigene Bahn zu schaffen. Daher seine Erregung, seine Verwirrung und sein Unglück.

Sie begreifen schon, sehr geliebte Mitarbeiter, wie sehr dieser Begriff von dem Gesetze geeignet ist, unserm Herzen Ehrfurcht, Treue und Liebe gegen dasselbe einzupflanzen! Sie begreifen auch die Rolle, welche das Gesetz nothwendig in allen Gesellschaften vernünftiger und freier Menschen spielt. Ueberall, wo die Menschen in Familien und Nationen vereint sind, ist das Gesetz nothwendig, um den Verein zu regeln, es entspringt aus der Natur der Dinge und ihren gegenseitigen Beziehungen. Die erste Bedingung der menschlichen Gesellschaft ist somit die Einführung und Aufrechthaltung des Gesetzes, eines Gesetzes, welches es auch sein möge, welches die Grundlage der Gesellschaft legt und sie durch eine öffentliche Sanktion befestigt, um sie gewissermaßen unerschütterlich festzustellen. Wer sieht daher nicht, daß der Gehorsam vor dem Gesetze, nach der höchsten Forderung der Billigkeit, die erste Pflicht des Bürgers oder des Menschen, ist, der einem Staate angehört, der in Gesellschaft mit seines Gleichen leben will. Der ist ein schlechter Bürger und macht sich eines Verbrechens schuldig, welcher wissentlich die Gesetze seines Landes überschreitet, wenn diese menschlichen Gesetze mit den göttlichen nicht im Widerspruche stehen, wenn sie die öffentliche Ordnung erhalten, indem sie den Rechten der Gesammtheit wie denen des Einzelnen, Achtung verschaffen. Diese Gesetze müssen dann jedem Bürger, wie Strahlen der ewigen Gerechtigkeit, heilig und ehrwürdig sein, und wer es unternimmt, sie umzustürzen, sagt der große Bischof von Meaux, ist nicht blos

ein Feind der öffentlichen Wohlfahrt sondern ein Feind Gottes. Denn Gott hat selbst gesagt: „durch mich geben die Gesetzgeber ihre Gesetze und sprechen die Richter Gerechtigkeit auf Erden *)".

Das sind die Grundlagen für jede Ordnung und Civilisation, worin die Alten und die Neuern, die Heiden und die Christen, der gesunde Menschenverstand und die Vernunft, wie die Interessen aller Völker sich begegnen. Das Gesetz, sagt Cicero, ist die höchste Vernunft, welche aus der Natur selbst hervorgeht, und welche vorschreibt, was man thun und was man lassen muß. Diese Vernunft, wenn sie von dem menschlichen Geiste erkannt, erfaßt und bestätigt wird, ist das Gesetz **). Man muß, fügt er hinzu, das Gesetz unter die größten Güter zählen. Die Gesetze sind um des Wohles der Bürger, um der Sicherung der Städte willen da, sie sind dazu da, um das Zusammenleben der Menschen milder und ruhiger zu machen, um sie glücklich und tugendhaft zu machen ***). Cicero ist in diesen schönen Worten nichts als der Dollmetsch des Platon, und Sokrates, der Lehrer des Letztern, weigerte sich das Gefängniß zu verlassen und durch die Flucht sich der ungerechten, aber gesetzlich ausgesprochenen Todesstrafe zu entziehen, um die Achtung vor dem Gesetze nicht zu schmälern. Wanderer, so schrieben die Krieger des Leonidas mit der Spitze ihrer Degen in die Felsen der Thermopylen in dem Augenblick, wo sie für das Vaterland starben, Wanderer gehe nach Sparta und sage, wir seien hier für die Vertheidigung seiner heiligen Gesetze gestorben. Das griechische und römische Alterthum ist voll von solchen denkwürdigen Beispielen, und was nach dem Urtheile der Kirchenväter, und namentlich des h. Augustinus, um so mehr unsere Bewunderung dieser Völker erweckt, ist die Ehrfurcht, wir möchten fast sagen, die göttliche Verehrung ihrer Landesgesetze. Nichts desto weniger werden wir bald Gelegenheit haben, Euch in der Geschichte des Christenthums selbst, heiligere Beispiele und erhabenere Muster von dieser Achtung der Gesetze sowohl, wie von der Liebe zum Vaterlande, aufzuzeigen.

X.

Die Vaterlandsliebe, m. l. Mitarbeiter, ist die zweite Pflicht des Bürgers. Die Liebe, sagt der große Apostel, ist die Fülle und die Vollendung des Gesetzes, plenitudo legis dilectio (**Röm.**

---

*) Sprüchwörter 8, 15. 16.

**) De legib. I, 6.

***) Daselbst.

13, 10). Dieses ist in jeder Hinsicht wahr. Derjenige, welcher liebt, was das Gesetz vorschreibt und haßt, was das Gesetz verbietet, läuft nicht Gefahr, das Gesetz zu verletzen und wird immer mehr thun, als es verlangt. Für diesen, sagt der h. Paulus, gibt es kein Gesetz (Galat. 5, 18. — 1 Timoth. 1, 9); denn Jeder, der dem Gesetze nicht zuwider handeln will, steht über demselben: das Gesetz erreicht ihn nicht. Was in der moralischen und religiösen Ordnung, die Liebe im Verhältnisse zur Gerechtigkeit, der Rath im Verhältnisse zur Pflicht ist, das ist in der politischen Ordnung die Vaterlandsliebe in ihrem Verhältnisse zum Gesetze. Gott lieben, ist das erste und größte aller Gebote, es umfaßt alle andere; eben so ist die Vaterlandsliebe die erste und größte der Pflichten eines Bürgers, und Patriotismus ist die Grundlage aller öffentlichen Tugenden.

Nun, meine l. Mitarbeiter, legt Folgendes unseren Gläubigen recht an's Herz. So wie die Liebe zu Gott in der That und Wahrheit nicht ermessen und abgeschätzt wird, nach der Lebendigkeit des Gefühls und den starken Regungen der Empfindung, sondern vielmehr nach der Erfüllung seines Wortes und nach der Treue gegen seine Gebote, so wird auch die Liebe zum Vaterlande nicht nach Betheurungen und Phrasen abgeschätzt, sondern vorzüglich nach der Pünktlichkeit, mit welcher man die Gesetze befolgt, nach dem Verlangen nach seiner Wohlfahrt, seinem Ruhme, nach dem Eifer in Erfüllung der von demselben auferlegten Pflichten, in Leistung der erforderlichen Dienste, nach dem Eifer in Darbringung der verlangten Opfer, der selbst über die Befugnisse der Forderungen des Vaterlandes hinausgeht, und endlich in Darbringung des Vermögens, Aufopferung des Lebens, wenn das Heil des Landes und das allgemeine Interesse es verlangen. Nein, ich wiederhole es, der wahre Patriotismus zeigt sich nicht in stolzen Reden, in prächtigen Systemen, in gelehrten Theorien zur Verbesserung des Schicksals Aller oder Einzelner. Er zeigt sich durch fortwährende Unterordnung des Privat-Interesses unter das allgemeine, durch Selbstverläugnung, um des allgemeinen Besten willen.

O Vaterlandsliebe, erhabene Tugend, wie selten bist du!

Jesus Christus sagte zum Volke: „wenn Jemand mein Schüler sein will, so verläugne er sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich, trage es täglich und folge mir nach (Matth. 16, 24), das Vaterland sagt zu Jedem seiner Kinder: wenn du mir als Bürger angehören willst, wenn du mein Leben, meine Größe und meinen Ruhm theilen willst, so lerne auch mit mir und für mich leiden; du mußt aus Liebe zu mir dich in vielen Dingen ver-

läugnen, Entbehrungen und Schmerzen erdulden, und Opfer bringen. Es ist also die Verzichtleistung auf das eigene Interesse, und die Hingebung, welche den Patriotismus ausmachen, welche die großen und hochherzigen Bürger bilden. Wer kein Opfer bringen kann für sein Land, der liebt es nicht wahrhaft, und wenn das Herz des Bürgers vom eigenen Interesse geleitet wird, wenn er in den öffentlichen Geschäften nur seine Privat-Angelegenheiten sieht, und das Land und seinen Einfluß darin, zur Vergrößerung seiner Macht und seines Vermögens ausbeutet, so ist er sehr nahe daran, den Gesetzen den Gehorsam zu versagen, wenn sie seinen Egoismus beengen; er wird sie durch List umgehen, wenn er schwach ist, oder offen angreifen, wenn er die Gewalt in Händen hat.

Egoismus, Herrschaft des Eigennutzes, Sorge für den eigenen Ruhm und das eigene Vermögen, statt der Sorge für die öffentliche Wohlfahrt, das ist es, was uns jetzt ins Verderben stürzt. Es ist hier an der Stelle, m. l. Mitarbeiter, von dem Einfluß des religiösen Glaubens zu sprechen, und von der Leere, die seine Abwesenheit oder Lauheit in den Tugenden und dem Ruhme des Vaterlandes zurückläßt. Der wahre Christ, welcher es nicht bloß dem Namen nach ist, weil er in der Kirche getauft und unterrichtet worden, der den Glauben, die Hoffnung und die Liebe als Grundlage seiner moralischen Handlungen im Herzen trägt, der seinen Glauben durch Erfüllung der Gebote Gottes und der Kirche realisirt, der alle Tage tiefer in den Geist des Evangeliums eindringt, der sein ganzes Leben nicht aufhört, heilige und nützliche Werke zu verrichten, der kraft seines Glaubens, seiner Hoffnung und seiner Liebe, seinen Geist ausbreitet, sein Herz erweitert, der sein Herz erhebt, es von dem Irdischen losreißt, und es über die Sphäre des Privatinteresses emporschwingt, der die Sehnsucht seiner Seele nach dem Besitze Gottes in's Unendliche ausdehnt, und die Neigungen seines Herzens durch Theilnahme an der unermeßlichen Liebe Jesu Christi auf alle seine Brüder überträgt, dieser Christ bekämpft hochherzig den Egoismus, durchbricht die engen Fesseln der Individualität und umfaßt endlich durch die Gnade Gottes, alle Menschen mit seiner Liebe, gibt sich nach dem Beispiele seines göttlichen Herrn mit Freuden ohne Rückhalt für sie hin bis zur Aufopferung seiner selbst.

Der wahre Christ wird also nothwendig immer ein guter Bürger sein; denn derjenige, der allen Menschen dient und sie liebt, ohne Rücksicht auf ihre Person, dem Instinkte der Natur zum Trotz und seinem eigenen Interesse zum Schaden, wird der nicht um so viel mehr den Theil der Menschen, der seine Nation ausmacht, zärtlich lieben? Wie, würde er nicht von ganzer Seele

allen seinen Mitbürgern ergeben sein, sogar sein Vermögen, sein Leben hingeben, wenn das Wohl oder die Ehre des Vaterlandes es erforderte? Wenn aber der Glaube, die Quelle der Aufopferung, das Princip der göttlichen Liebe, in dem Herzen versiegt ist, so wird er um so unfähiger zur Ausübung der politischen Tugenden; ein solcher Mensch wird schwerlich ein guter Bürger sein, weil er aufgehört hat ein guter Christ, d. h. ein Mann des Glaubens und der Aufopferung zu sein.

Ihr seht es, die christliche Liebe ist das wirksamste Prinzip der Vaterlandsliebe und die Quelle der christlichen Liebe ist der Glaube. Ihr, meine l. Mitarbeiter, seid die Apostel dieses Glaubens, dieser Liebe, und indem Ihr die Euch anvertrauten Seelen Gott und den Nächsten lieben lehrt, lehrt Ihr dieselben auch das Vaterland und seine Institutionen lieben.

Hören wir jetzt, wie Bossuet unsere Lehre durch die Beispiele Jesu Christi, der Apostel und der ersten Gläubigen bestätigt. Es scheint uns, daß wir den Lehren, die wir Euch heute gegeben, nicht besser die Krone aufsetzen können.

XI.

„Die h. Schrift ist voll von Beispielen, die uns zeigen, was wir unserm Vaterlande schuldig sind; aber das schönste aller dieser Beispiele ist das des Herrn Jesus Christus selbst.

„Der Sohn Gottes, der Mensch geworden, hat nicht nur, liebevoll gegen Alle, und Allen ein Retter, die Pflichten erfüllt, welche die menschliche Gesellschaft einem Manne auferlegt; und diejenigen eines guten Sohnes, gegen seine Eltern, denen er unterthan war (Luc. 2, 51.); sondern auch die eines guten Bürgers, indem er sich erkannte „als gesandt zu den verlornen Schafen des Hauses Israel (Matth. 15, 24). Er ist in Judäa geblieben „und durchwanderte das Land, that Gutes und heilte alle „diejenigen, die vom bösen Geiste besessen waren (Act. 10, 38)". Man erkannte ihn für einen guten Bürger und die Liebe zur jüdischen Nation war eine mächtige Empfehlung bei ihm. Die Aeltesten des jüdischen Volkes baten ihn sehr, einem Centurio einen kranken Diener, der ihm theuer war, wiederzugeben und sagten, um ihn dazu zu bewegen: „Er verdient, daß du ihm hilfst, denn er liebt unsere Nation und hat uns eine Synagoge gebaut; und Jesus ging mit ihnen und heilte den Diener (Luc. 7, 3). Als er an das Unglück dachte, welches Jerusalem und dem jüdischen Volke drohte, konnte er seine Thränen nicht zurückhalten. „Und indem er sich der Stadt näherte und sie ansah,

weinte er; wenn du wüßtest in dieser Zeit, die dir zur Buße gegeben ist, sagte er, was dir den Frieden bringt! aber es ist deinen Augen verborgen (Luc. 19, 41). Er sprach diese Worte, da er einzog in Jerusalem unter dem Jubel des Volkes. Diese Sorge, die ihm in seinem Triumphe auf Herzen lag, verließ ihn nicht in seinem Leiden. Als man ihn zum Tode führte, „schlugen eine Menge Volkes und viele Frauen, die ihm folgten, an ihre Brust und seufzten; aber Jesus wandte sich zu ihnen um und sagte: Töchter Jerusalems, weinet nicht über mich, sondern über Euch und Eure Kinder". (Luc. 23, 27). Er klagt nicht über die Leiden, die man ungerecht über ihn verhängt, sondern über diejenigen, die solch' gottloses Verfahren über sein Volk bringen mußte. Er hatte Nichts vergessen, um sie zu warnen. „Jerusalem, Jerusalem, die du tödtest die Propheten und steinigst diejenigen, die zu dir gesandt sind, wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen, wie eine Henne ihre Jungen unter ihre Flügel, und du hast nicht gewollt! Bald werden deine Häuser zerstört werden! (Matth. 23, 37)".

„In seinem Leben und in seinem Tode beobachtete er streng die Gesetze und löblichen Gebräuche seines Landes, sogar diejenigen, von denen er sich gänzlich ausgenommen wußte. Man klagte darüber, daß der h. Petrus den dem Tempel schuldigen Tribut nicht bezahle, und dieser Apostel behauptete wirklich, er habe nichts zu zahlen. Jesus aber, obgleich er es als Sohn Gottes nicht brauchte, läßt den Tribut bezahlen, um nicht die mindeste Störung in der öffentlichen Ordnung zu verursachen. (Joh. 17, 24). Er unterwarf sich der gesetzlichen Ordnung, indem er dem Kaiser geben ließ, was des Kaisers war und Gott was Gottes war. (Joh. 22, 21). Er unternahm nie Etwas gegen die Autorität der Vorgesetzten. Einer aus der Menge sprach zu ihm! „Meister, befiehl meinem Bruder, daß er mit mir theile. Mensch, antwortete er ihm, wer hat mich zum Richter gesetzt über Euch und Eure Theilung? (Luc. 12, 13)." Endlich, verhinderte ihn seine Allmacht nicht, sich ohne Widerstand gefangen nehmen zu lassen. Er gab dem h. Petrus einen Verweis, weil er den Degen gezogen, und heilte das Uebel, welches der Apostel angerichtet hatte. Er erschien vor den Hohenpriestern, vor Pilatus, vor Herodes und gab denjenigen, die das Recht hatten, ihn zu fragen, genaue Antwort. „Der Hohepriester sprach zu ihm: Ich befehle dir im Namen Gottes, sage mir, ob du Christus bist, der Sohn Gottes: und er antwortete: Ich bin's: er gab dem Pilatus genügende Auskunft über sein Königthum, welches sein ganzes Verbrechen war, und versicherte ihn zu gleicher Zeit, daß es

nicht von dieser Welt sei" (Johan. 18, 36). Das offenbar ungerechte Verfahren gegen ihn verdammte er nur durch Stillschweigen, ohne Klage, ohne Murren; „und überlieferte sich, wie der h. Petrus sagt, dem ungerechten Richter (1. Petr. 2, 23). Bis zum Ende bewahrte er die Liebe und Treue seinem undankbaren Vaterlande, seinen grausamen Mitbürgern, die mit solch' blinder Wuth danach trachteten, sich an seinem Blute zu sättigen, daß sie ihm einen Rebellen und Mörder vorzogen. Er wußte, daß sein Tod diesen undankbaren Bürgern Heil bringen würde, wenn sie Buße gethan hätten, darum betete er für sie insbesondere auch noch am Kreuze, an welches sie ihn geschlagen hatten. Er vergoß sein Blut im eigenthümlichen Hinblick auf sein Volk, und er wollte der Vaterlandsliebe einen Platz anweisen in dem großen Opfer, welches die Sühne der ganzen Welt sein sollte".

XII.

„Die Apostel und die ersten Gläubigen sind immer gute Bürger gewesen. Ihr Meister hat ihnen diese Gesinnung eingeflößt. Er hatte ihnen kund gethan, daß sie verfolgt werden würden auf der ganzen Erde und zugleich gesagt: daß er sie wie Lämmer mitten unter die Wölfe sendete (Matth. 10, 16.), das heißt, daß sie ohne Murren und Widerstand leiden sollten. Während die Juden den h. Paulus mit unversöhnlichem Hasse verfolgten, nimmt dieser große Mann Jesum Christum, der die Wahrheit selbst ist, und sein Gewissen zum Zeugen, daß, erfüllt von unendlichem und fortdauerndem Schmerze über die Verblendung seiner Brüder, „er wünsche selbst im Banne zu sein, los von Christo, statt seiner Brüder. Er lüge nicht, sein Gewissen gebe ihm Zeugniß 2c." (Röm. 9, 1.). In einer großen Hungersnoth sammelte er für sein Volk und trug die Almosen, die er in ganz Griechenland für dasselbe gesammelt, selbst nach Jerusalem: „Ich bin gekommen," sagt er, „um meinem Volke Almosen zu bringen" (Act. 24, 17.).

„Weder er noch seine Gefährten haben jemals Unruhen gestiftet, und das Volk aufrührerisch versammelt. Drei Jahrhunderte unbarmherziger Verfolgungen hindurch haben die Christen immer dieselbe Regel beobachtet. Nie hat es bessere Bürger gegeben, die dem Lande nützlicher gewesen oder freudiger in der Armee gedient hätten, wenn man sie nur nicht zum Götzendienst zwingen wollte. Das Reich hatte keine besseren Soldaten, sie kämpften nicht bloß tapfer, sondern erreichten durch ihr Gebet, was sie nicht durch die Waffen vermochten. Ein Beweis ist der

Regen, den die Donnerlegion herabflehte, ein Wunder, welches in den Briefen des Marc Aurel bezeugt wird. Es war ihnen verboten, Unruhen zu verursachen, die Götzenbilder zu stürzen, irgend eine Gewaltthätigkeit zu begehen; die Vorschriften der Kirche erlaubten ihnen nur den Todesstoß geduldig zu erwarten. Die Kirche hielt diejenigen nicht für Märtyrer, die sich den Tod durch irgend eine Gewaltthat und einen falschen Eifer zuzogen. Es konnten zuweilen außergewöhnliche Erleuchtungen stattfinden, aber solche Beispiele wurden nicht nachgeahmt, weil sie über der Ordnung standen.

„Wir sehen sogar in den Akten einiger Märtyrer, daß sie Bedenken trugen, die Götter zu verfluchen: sie mußten den Irrthum ohne irgend ein heftiges Wort strafen. Der h. Paulus und seine Gefährten hatten so gehandelt; darum sagte der Sekretär der Gemeinde zu Ephesus: „Meine Herren, Ihr müßt Euch nicht so ereifern. Ihr habt diese Männer hierhergeführt, die keine Gotteslästerung begangen und Eure Göttin nicht beschimpft haben" (Ib. 19, 37.). Sie machten keinen Scandal und predigten die Wahrheit ohne Störung der öffentlichen Ruhe, so viel es an ihnen lag*)."

So haben sie nach dem Beispiele ihres göttlichen Meisters die politische Ordnung, in der sie lebten, geachtet, so unsittlich und abgeschmackt sie ihnen auch erscheinen mochte. Die schrecklichsten Mißhandlungen haben es nicht vermocht, ihre Achtung vor dem Gesetze, ihre Liebe zum Vaterlande zu schwächen.

Das sind die Pflichten, meine lieben Mitarbeiter, welche wir den Gläubigen predigen müssen, nachdem wir sie selbst geübt haben; und diese Predigt, begleitet von dem Beispiele, wird um so mächtiger wirken, je mehr wir uns von den Parteien, welche die Gesellschaft theilen, zurückhalten.

Es scheint uns beim Schlusse, als hörten wir die Religion selbst, wie sie uns im Namen Gottes und der durch das Blut seines Sohnes erlösten Seelen beschwört, uns nicht in die Kämpfe der menschlichen Politik zu mischen: Priester Jesu Christi, o geliebte Kinder, ruft sie, als mein göttlicher Bräutigam nach dem Triumphe seiner Auferstehung Euch als Nachfolger der Apostel in die Welt sandte, um alle Völker zu lehren, legte er seine Wahrheit auf Eure Lippen und seine Liebe in Eure Herzen. Mit diesem doppelten Werkzeug werdet Ihr die Völker der Erde aufrichten, sie ihren Leidenschaften entreißen und aus der Finsterniß herausziehen. Aber diese beiden göttlichen Kräfte, mit

*) Politique sacrée, lib. I. art. IV.

denen Ihr die Menschheit in den Himmel tragen könnt, würden durch den bloßen Hauch der Faktionen und Parteien in Eurer Hand zerbrochen werden. Anstatt zu den Regionen des Lichtes und der Tugend, des Friedens und Glückes aufzusteigen, würde die Welt zurückfallen in den Abgrund des Uebels, und Ihr würdet sie mehr und mehr, unter Flüchen über Euch, in die Macht des Lasters und des Irrthumes versinkeu sehen. Wollet Ihr, daß die Völker Euch auf dem leuchtenden Wege des Evangeliums, und somit auf dem Wege des moralischen Fortschrittes und der Civilisation folgen sollen, so seid nur Männer des Evangeliums.

Möge Niemand in diesen Tagen der Zwietracht und des Hasses, den Verdacht schöpfen können, daß Ihr Männer einer Partei seid. Zeigt Euch in ihren Augen nur als das, wozu Euch das Priesterthum gemacht hat: als die Retter aller Seelen, als Tröster in jedem Elend. Ach! zieht Euch nicht durch Verletzung von Meinungen, die den Glauben Nichts angehen, den Zorn derjenigen zu, welche von Euch ihrer unsterblichen Bestimmung entgegen geführt werden sollen. Verkündigt Allen muthig die Wahrheit, aber liebet auch Alle mit gleicher Zärtlichkeit, ohne ihre Gefühle zn verletzen. Ihr werdet sie leicht für die Kirche gewinnen und auf den Weg des Heils zurückführen, wenn Ihr sie davon überzeugt habt, daß Ihr, jeder weltlichen Politik fremd, Euch nur mit der himmlischen beschäftigt.

Und wenn die Stimme der Religion, der Mutter unserer Seelen, nicht hinreicht, liebe Mitarbeiter, so seht und hört noch das Vaterland, diese andere weinende Mutter, welche uns dasselbe zuruft. Sie beschwört uns ebenfalls an der erhabenen Stelle zu bleiben, die uns Gott angewiesen hat, um von da herab seine Kinder zu segnen und sie nach ihren Kämpfen zu versöhnen. Bewahret Euch auf, so ruft sie uns zu, für jene schrecklichen und feierlichen Augenblicke, in denen meine Bürger der Verzweiflung nahe, und müde einander zu hassen, sich nach neutralem Boden sehnen, auf dem sie sich umarmen können.

Dieser neutrale Boden ist die Kirche, ist das Priesterthum. Ihr Priester Jesu Christi, Ihr könnet allein ihnen denselben anbieten. Seiet darum, seiet immer Männer der Versöhnung, des Friedens, der Liebe.

Hüten wir uns, meine lieben Mitarbeiter, taub zu sein gegen diese beiden gebieterisch und zärtlich flehenden Stimmen. Erheben wir uns zu der ganzen Höhe unseres erhabenen Berufes, erheben wir mit uns die Seelen, damit, im Hinblicke auf die unübertrefflichen Güter der Ewigkeit, deren Quelle Gott allein ist, die eiteln, vergänglichen Dinge dieser Welt uns nicht

mehr beunruhigen, damit die gegenseitige Erbitterung, Streit und Haß schwinden; damit wir im Gegentheile jetzt schon leben von der Liebe Jesu Christi und im Schooße des irdischen Vaterlandes den Frieden des Herrn genießen, damit wir Alle gegenseitig zu unserem Glücke beitragen, durch Gehorsam gegen das Gesetz, durch Beobachtung der Gerechtigkeit, durch Unterordnung des eigenen Wohles unter das öffentliche, durch Ausübung des wahren Patriotismus; auf diese Art werden wir mitarbeiten an der Größe, an der Würde und vor Allem an dem Glücke dieses irdischen Vaterlandes, welches uns dann eine Vorbereitung sein wird auf das himmlische, auf das glückliche Jerusalem, unser Ziel und unsere Ruhe, wo Gott ganz in uns sein wird, und Jeder von uns mit ihm regiert, im Glanze seiner Herrlichkeit.

Gegeben zu Paris, mit unserer Unterschrift, unter unserm Insiegel, und gegengezeichnet von dem Generalsekretär unseres Erzbisthums, den 15. Januar im Jahre unseres Herrn 1851.

† **Maria Dominicus August,**
Erzbischof von Paris.

Im Auftrag des Herrn Erzbischofs.
Coquand,
Ehrendomherr und General-Sekretär.

Rundschreiben

des Herrn Bischofs von Chartres

an den Klerus seiner Diözese, in welchem Bemerkungen über das letzte Rundschreiben des Herrn Erzbischofs von Paris enthalten sind.

Ich habe mir eine Aufgabe gestellt, die sich schwer mit meinen Gefühlen vereinigen läßt. Ich bin von dem Herrn Erzbischofe von Paris mit Beweisen des Vertrauens und der Freundschaft überhäuft worden, und schulde ihm eine eben so unverletzliche als wahre Anhänglichkeit. Ungeachtet dieser Gesinnung fühle ich mich dennoch verpflichtet einige Mängel, die ich in seinem Rundschreiben vom 15. Januar bemerkt habe, zu bezeichnen.

Als ich mich dieser Arbeit unterzog, habe ich den tiefen Schmerz gefühlt, den die Kämpfe des Herzens mit dem Gewissen hervorrufen, aber die Pflicht hat laut, sehr laut, gesprochen. Ich werde sie daher ohne Schwäche und Umschweife erfüllen. Die Zeiten, in denen wir leben, sind so außerordentlich, daß man mir dieses Verhalten, welches es ebenfalls ist, verzeihen wird. Wenn mir übrigens dieses Unternehmen einigen Tadel zuzieht, so sind die Güte und die Tugenden des erlauchten Erzbischofes selbst im Voraus eine Vertheidigung, die mich stärkt, ein Schild, der mich schützt.

Die reinsten und achtungswerthesten Eigenschaften haben Gränzen; der Eifer, die Liebe zu den Menschen und der Wunsch, sie glücklich zu sehen, sind große und schöne Gefühle, die aber zu gefährlichen Uebertreibungen führen können. Der Mensch muß demnach die stürmische, aber manchmal ungemessene Neigung zum Guten mäßigen, und die Nüchternheit selbst in der Weisheit, die uns der h. Paulus anempfiehlt*), muß sich auf alle Bewegungen unseres Herzens und auf alle Handlungen unseres Lebens erstrecken.

Wir wollen diesen Grundsatz hier befolgen. Das Rundschreiben, von dem ich nur mit ehrfurchtsvoller Vorsicht spre-

*) Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem. Rom. 12, 13.

che, scheint die vier oder fünf Parteien, die Frankreich theilen, auf dieselbe Linie zu stellen: man muß den Werth ihrer respektiven Ansprüche nicht untersuchen, man muß diese Klassen von Bürgern, welche mehr oder weniger gegen einander entbrannt sind, alle mit gleichem Maßstabe messen. Das ist ein System, welches scheinbar Manches für sich hat; aber wie kann man übersehen, daß es den schrecklichsten Mißdeutungen unterworfen ist? Was wird dieses System, in einer Zeit, die so fruchtbar an Revolutionen ist, für Früchte bringen? Was wird geschehen? Eine Macht ist eingesetzt, sie regiert, beherrscht ein großes Volk. Eine andere Partei erhebt sich; ihre Maßregeln sind mit unendlicher Schlauheit getroffen, die Gewalt ist auf ihrer Seite, denn die Veränderlichkeit der menschlichen Angelegenheiten überträgt von einer Klasse auf die andere Alles, was diesen physischen unwiderstehbaren Vorzug ausmacht. Diese Partei, die im Stillen groß geworden, deren ehrgeizige Absichten im Schatten gereift sind, diese Verschwörung, die ungestraft ausbrechen und sich der Gewalt bemächtigen kann, zerbricht alle Hindernisse, greift an und stürzt eine Regierung, die durch die Ausübung ihrer Macht und die unglaublichen Verlegenheiten, die sich von allen Seiten erheben, geschwächt ist. Die bis dahin triumphirende Partei fällt in den Staub zurück, und eine andere erhebt sich auf den Trümmern aller niedergeworfenen Oppositionen und genießt die Freuden der Herrschaft und Regierung. So wäre es vollbracht, wenigstens für den Augenblick. Aber sehen wir weiter: morgen, d. h. in einer kurzen Zeit, werden sich andere Neuerer auf den Kampfplatz stürzen, denen die Umwälzung der Dinge oder der Beistand, den Natur und andere Vorfälle dem Ehrgeiz leisten, die Gewalt überliefert hat. Die volle Hitze der Leidenschaft brennt in ihren Adern und die Stimme ihres Gewissens hat keine Vorwürfe, welche nicht durch das eben auseinandergesetzte System beschwichtigt würden. Sie erringen den Sieg über ihre Nebenbuhler, die sie verdrängen wollen. Dieser Umsturz kann nicht ohne Mord, Verheerung und Raub zu Stande kommen. Doch das thut Nichts, ihre Wünsche sind erfüllt, ihre Leidenschaften befriedigt, und sie halten ihren Fuß auf dem Volke, welches sie ihren ehrgeizigen Absichten unterwerfen wollten. Nun wartet einen dritten Angriff ab; — er wird nicht auf sich warten lassen und Ihr werdet Zeugen einer neuen blutigen Katastrophe sein. Ich stehe still: eine unendliche Folge von Gewaltthätigkeiten und ähnlichen Umwälzungen wird die Folge dieser neuen Lehre sein. Die Gesellschaft wird nach und nach zerstört werden, früh oder spät wird es auf der Erde nur blutige Trümmer der Menschheit

geben, und diese wird man nur in den entlegensten Höhlen und einsamsten Wäldern finden.

Ja, wenn solche Ansichten das Menschengeschlecht von seinem Ursprunge an geleitet hätten, so würde die Gesellschaft längst vernichtet sein, man würde keine Nation mehr auf der Welt sehen, die verkannte Vorsehung würde sich nicht mehr um den Menschen bekümmert haben, sie würde ihn in den elendesten Zustand haben versinken lassen, um seinen unsinnigen Stolz zu rächen. Dieses ist es, was die Schrift sagt: Ich werde euch nicht mehr weiden, spricht der Herr; wer stirbt, möge sterben, wer erwürgt wird, möge erwürgt werden, und die übrig bleiben, mögen sich gegenseitig aufzehren*). Das sind die Folgen dieser Lehre, welche die Gesellschaft dem Zufall, oder vielmehr den unzähligen Launen und der ewig wandelbaren Wuth der menschlichen Leidenschaften überliefert.

Ehedem gab es ein sicheres Mittel gegen dieses radikale und unheilbare Uebel. Welches war dieses Mittel und dieses Präservativ? Suchet in der Geschichte. Es ist gewiß, daß während fünfzehnhundert Jahren Frankreich ruhig und blühend war. Wir finden keine von den grausamen und zerstörenden Revolutionen, die unser schönes Land seit sechzig Jahren verheeren und verwüsten. Es waren also andere Grundsätze, welche damals verbreitet und den Gemüthern eingeprägt waren. Diese Wahrheit glänzt vor Euren Augen, wie die Sonne; sie reicht hin zur Widerlegung Eurer anarchischen Thorheiten, die Euch dahin gebracht haben, daß Ihr Nichts thut, Nichts hofft und Alles fürchtet.

Wie soll man aber, sagt man, diese geheimnißvolle Ungleichheit erklären, die sich immer zwischen Armen und Reichen gefunden hat, und an der man heut zu Tage so großes Aergerniß nimmt? Warum läßt man nicht zum Wenigsten auf die Armen einige Strahlen dieser Sonne fallen, die Allen Bequemlichkeit und Wohlbehagen gibt? — Das ist eine gekünstelte und heuchlerische Rede, die unter schmeichlerischen Worten finstere und verabscheuungswürdige Anschläge verbirgt, Anschläge, die geeignet sind, Alles zu verwirren, Alles zu verderben, was sage ich? die die Uebel vermehren, die den Stolz gegen die Vorsehung aufwiegeln. Seit Anfang der Welt, haben Männer, welche verständiger und aufgeklärter waren, als Ihr es seid, die Ihr eine falsche Menschenliebe zur Schau tragt, dieses Mißverhältniß eingesehen, und nicht ändern können. Warum? Weil es unmöglich

*) Zach. 11, 9.

ist. Ja, dieser Zustand der Dinge ist ein Werk der ewigen Weisheit; man muß sie rechtfertigen.

Die Leidenschaften sind die Urheber des Unglücks auf dieser Welt; alle Klassen haben gleichen Antheil daran. Nun sehen wir, welche Wirkungen sie durch ihre Niederlage und Unterdrückung, oder durch ihren Sieg hervorbringen. Die ausgeübte Tugend unterdrückt sie, die verachtete Tugend vermehrt sie und bereitet ihren Sieg. Untersuchen wir zuerst, was die Befriedigung der Leidenschaften bei den Reichen zur Folge hat. Sie sind im Ueberflusse; sie athmen nur Vergnügen ein, sie scheinen alle Süßigkeiten, die raffinirtesten Genüsse, alle Ausschweifungen erschöpft zu haben; und diese Vergnügungen erzeugen in ihrer Seele nur andere ungezügelte Wünsche, die nie sagen: Es ist genug. Daher kommt eine Unruhe, welche sie quält, ein Feuer, welches sie verzehrt, ein thörichter, zuweilen monstruöser Ehrgeiz, von welchem sie besessen werden. Sie geben sich der Unmäßigkeit hin, und werden eine Beute der Krankheiten, welche dieselbe erzeugt. Sie ruhen auf Betten, welche die Weichlichkeit erbaut hat, um einen sanften Schlummer auf ihre Augen herabzulocken, und dennoch schlafen sie nicht ein. Sie trachten nach Allem, und Alles, wonach sie ringen, flieht sie; am Ende werden ihre Gelüste und sie selbst sich zur Last. Das sind die wahren Unglücklichen. Laßt sie tugendhaft werden, und sie sind glücklich, nicht durch den Reichthum, der, wie man sieht, ihre Qual ausmacht, sondern durch die Tugend, die ihnen die Ruhe und alle Güter gibt, deren Quelle sie ist.

Der Arme hat viel weniger ungeregelte Neigungen. Diese sind nicht seine Feinde. Er hat keine anderen als die Entbehrungen, die nicht ohne Trost und Abhülfe sind. Er lebt von seiner Arbeit, die Alles Eitle und Trügerische zurückstößt. Sein Körper ist gesund, seine Seele ist ruhig, er ist dem Neide nicht ausgesetzt. Die Arbeit seiner Hände verschafft ihm das, was für den Menschen durchaus unentbehrlich ist, mehr verlangt er nicht. Sein Vermögen ist sehr bescheiden, aber es ist seinen Wünschen angemessen. Diese Mäßigung macht sein Glück aus, denn man wünscht Nichts, wenn man das Gewünschte besitzt. Wenn ihn plötzlich ein Unglück trifft, so sendet Gott die christliche Liebe, die ihn tröstet, und die dem Tugendhaften nie fehlt. Nie sah ich den Gerechten verlassen, sagt die h. Schrift, noch seinen Samen Brod suchen*).

Was den Armen anbetrifft, dessen Leidenschaften Nichts

*) Psalm. 37, 25.

mäßigt oder einhält, so ist ein solcher, ich gebe es zu, der Unglücklichste unter den Sterblichen, aber er hat nicht das Recht, irgend Jemanden deshalb anzuklagen.

Wollet Ihr Beweise von dem, was ich gesagt, wollt Ihr Euch überzeugen, daß Reichthum und Ueberfluß nicht das Glück ausmachen? Unser Jahrhundert bedurfte zu diesem Zwecke einer auffallenden, unwiderlegbaren Demonstration: sie ist ihm geworden. Der Selbstmord, dieses abscheuliche Verbrechen, ist unserer Zeit eigen, und es ist eine notorische Thatsache, daß diese schauderhafte blutige Verzweiflung, eine Frucht des Lebensüberdrusses, eben so viel und verhältnißmäßig mehr Reiche als Arme durch eigene Hand den Tod finden läßt.

Ich füge eine andere Bemerkung hinzu, die den Sophisten schlechthin keine Ausflucht läßt. Die Gesellschaft ist eine wunderbare Maschine von einer unbekannten Hand eingerichtet, ich nehme es für einen Augenblick an. Ihr regelmäßiger Gang und ihr ewiges Spiel gründen sich auf gegenseitige und verschiedene Dienstleistungen, die allen Bedürfnissen des Menschen entsprechen, der zu Grunde gehen würde, wenn ihm dieser Beistand verweigert würde. Daher kommt diese ungleiche Vertheilung, die dich stolzer und blinder Mensch verletzt! Aber rühre nur an diese Ungleichheit, und die Maschine zerbricht in demselben Augenblicke unter Deinen Händen und Du, der Du Reichthümer und eine eingebildete Größe zu finden hofftest, findest Nichts als Elend, Schande und Tod.

Gehen wir zu einem andern Artikel des R u n d s c h r e i b e n s über. Der Herr Erzbischof wendet sich an die Geistlichen und drückt sich folgendermaßen aus: „Die Kirche achtet alle Regierungen, die sie eingesetzt findet, auch diejenigen, die aus Revolutionen hervorgehen, ohne nach dem Ursprung und dem Rechte zu fragen, wenn sie nur ihre Pflichten erfüllen.“ Prüfen wir diese Stelle. Es ist offenbar, daß die Regierungen, die plötzlich und wie man die Hand wendet, auftauchen, zu denen gehören, die sich nur durch Gewalt erheben. Nun ist die Gewalt nicht das Recht. Alle durch Gewalt erzeugten Handlungen stehen daher nothwendiger Weise in Verbindung mit dieser gewaltsamen, unvorhergesehenen Veränderung; Verletzung des Eigenthumes, Mord und Alles Andere dieser Art ist größtentheils Hülfe und Mittel dazu gewesen.

Der Gesandte Gottes ist entweder Nichts, oder er ist es seinem geistlichen Amte schuldig, das Geständniß solcher ungeregelten Handlungen zu verlangen. Die politischen Verbrechen haben eine größere Ausdehnung als Privat-Vergehen, und schlagen der

menschlichen Gesellschaft weit tiefere Wunden. Der berühmte Ludwig von Granada, einer der heiligsten und größten Männer Spaniens, redete zu Karl V., dessen Beichtvater er war, also: „Ihr habt die Sünden Karls gebeichtet, beichtet nun die Sünden des Kaisers.“ Der Bewahrer dieser Bekenntnisse wollte sich nicht in Staatsangelegenheiten einmischen, denen er fremd blieb, aber er wollte die Ungerechtigkeiten, die offenbaren Usurpationen, die blutigen und unnützen Angriffe kennen lernen, die Gott, dessen Stellvertreter er war, verwirft und verdammt.

Diejenigen, welche so flink und eifrig einen Thron oder ein Volk in Besitz nehmen, denken wenig an ihre glänzenden Versprechungen; das Wort Pflicht ist eine Lockspeise, deren sie sich zur Sicherung ihres Erfolges bedienen. Die „wohlfeile“ Regierung von 1830 vermehrte mitten in einem langen Frieden die öffentlichen Lasten in solchem Grade, daß sie bald um ein Drittel die Steuern überstiegen, die von der frühern Verwaltung zur Deckung der Kosten eines zwanzigjährigen allgemeinen Krieges dem Volke auferlegt werden mußten.

Das Rundschreiben, dessen Unvollkommenheiten und Mängel ich mir hervorzuheben erlaube, enthält einen andern Grundsatz, dessen Ausführung Frankreich einer wichtigen Stütze und sehr wünschenswerther Hülfsquellen berauben würde. Die Würden und Angelegenheiten der Welt, wird darin gesagt, sind nach dem Ausspruch der Kirche unverträglich mit den Privilegien und den Ehren des Priesterthums. Der gelehrte Prälat hat das Konzilium von Trient im Auge, welches die Residenz vorschreibt, und folglich Verzichtung auf alle Geschäfte, die eine Veränderung derselben unvermeidlich machen. Aber dieses Konzilium, die gelehrteste Versammlung, die man je in der Kirche vereinigt gesehen, fügt diesem Gesetze eine Einschränkung bei. Es erklärt, daß Bischöfe oder Priester den Wohnort verändern, d. h. daß sie sich an andere Orte begeben können, wo ihr Amt nicht die Hauptsache ist, die sie beschäftigt *). Die Kirche, die apostolische Männer genug hat, um die Religion blühend zu erhalten, kann einige ihrer Diener dem Staate und den öffentlichen Angelegenheiten widmen. Diese beiden großen Korporationen müssen sich wechselseitigen Beistand leisten, und die Kirche kann einige ihrer Mitglieder hergeben, damit sie über das Volk gestellt werden und sich äußern Diensten widmen, die mit der Größe

*) Nisi cum absentia inciderit propter aliquod munus et reipublicae officium episcopatibus adiunctum. *Conc. Trid. sess. 23. de ref. cap. i.*

und dem Glücke der Nation eng verbunden sind. Man antworte mir: Ist der Ruhm des aufblühenden, die Barbarei ablegenden Frankreichs nicht das Werk der Bischöfe gewesen? Wer könnte es läugnen? Ungläubige, aber unterrichtete und unpartheiische Schriftsteller haben es feierlich erklärt. Sind es nicht die Prälaten, welche die Sitten der Franzosen verfeinert haben? Haben sie die Franzosen nicht aufgeklärt, und auf alle großen Dinge vorbereitet, sie zu einem Volke gemacht, welches einst durch Waffenkunst, Litteratur und Weisheit im Rathe glänzen würde? Der h. Remigius mildert Klodewigs Wildheit, weiht ihn ins Christenthum ein, und macht ihn würdig ein Reich zu gründen, dessen hoher Ruhm sich über die ganze Welt verbreitet hat, und welches erst 1400 Jahre nach seiner Gründung wankte. Der h. Leger, Bischof von Autun, lehrte die weise Mathilde die Kunst zu regieren, und nachdem er seinem Volke verboten hatte, sich zu bewaffnen, und für seine eigene Befreiung Blut zu vergießen, überlieferte er sich den Bösewichtern, welche die barbarische Eifersucht Ebroins, des Maire von Paris, beauftragt hatte, ihn zu ermorden. Leger zeigte alle Eigenschaften eines großen Staatsmannes, Klugheit, Muth, große Einsicht, welcher Nichts entging. Er hatte die Unfälle des zweiten Kreuzzuges vorausgesehen, und nachdem sich zugetragen, was er vorhergesehen hatte, bewunderte ganz Europa die Tiefe seiner Einsicht und die Schärfe seines durchdringenden Verstandes. Bei seinem Tode segnete ihn einstimmig ganz Frankreich. Der Kardinal von Amboise verminderte beim Antritte seines langen Ministeriums die Abgaben. Ungeachtet der Opfer und ungeheuern Ausgaben, welche die unbeendbaren Kriege in Italien erforderten, blieben die öffentlichen Abgaben bis zu seinem Tode auf demselben Fuße, und er theilte mit Ludwig XIV. den unvergleichlichen Titel: V a t e r d e s V o l k e s. D'Ossat war der bescheidenste, tugendhafteste, geschickteste Gesandte, dessen unsere Geschichte Erwähnung thut. Richelieu folgte ihm nach, und sein Ministerium, worin er den kühnsten Blick und das größte Genie zeigte, war die Morgenröthe und der Vorläufer der großen Regierung Ludwigs XIV. Bei den andern Nationen haben die von der Kirche gegebenen Minister gleich glänzende Erfolge gehabt. Der Kardinal Ximenes verband die strengsten Sitten und größten Tugenden mit ausgezeichneten Talenten für die Staatsverwaltung, man ging damit um, ihn zu kanonisiren. Ein berühmter Schriftsteller unseres Jahrhunderts lobt ihn, indem er ihn neben Richelieu nennt, der ihn sich zum Vorbilde gewählt hatte. Dieser Schriftsteller sagt: „Regieret kühn, das hat nicht ein General, sondern ein Bischof, Bossuet gesagt, und

die beiden Regierungen, die sich in Europa am meisten durch glückliche Kühnheit auszeichneten, waren die eines Minoritenmönches, der Kardinal geworden, und eines Kardinals, der einen Kapuziner zum Rathgeber hatte*)."

Jetzt frage ich Euch: welcher Heilige, welcher Papst, welches Konzilium, welcher unterrichtete und fromme Katholik hat diese aus der Kirche hervorgegangenen Staatsmänner der Abweichung, der Untreue gegen ihre Pflichten angeklagt? Nein, sie haben anstatt des Tadels mit Beifall und Freuden die Früchte ihrer weisen Maßregeln eingeärntet, die Früchte der glücklichen und geschickten Leitung, die sie den Angelegenheiten ihres Landes gegeben. Man vergleiche die Werke dieser von der Religion gebildeten Minister mit den abweichenden und unglücklichen Plänen der Lenker unseres Schicksals, deren Mehrzahl von entgegengesetzten Grundsätzen durchdrungen ist, und man wird sich nicht enthalten können mit dem großen Bischofe von Meaux auszurufen, was er bei einer andern Gelegenheit sagte: „Welcher Zustand aber welcher Staat!" Die Kirche verbietet ihren Dienern die Administration der weltlichen Angelegenheiten nicht absolut, und Frankreich würde einen Theil seiner Größe und seiner Eroberungen verloren haben, wenn die Männer der Kirche, die es zu seiner Hülfe gerufen, nicht auf rechtmäßige Art von einer mit der Verwaltung der weltlichen Angelegenheiten unverträglichen Unterwerfung befreit worden wären.

Der erhabene Prälat will nicht, daß die Angelegenheiten der Religion in den Zeitungen besprochen werden sollen. Dieses Verbot scheint mir etwas strenge, denn wie wird man das Christenthum vertheidigen können, welches so sichtbar mit dem Siegel der Göttlichkeit gestempelt ist, in dessen Schatten unsere Väter groß, glücklich und ruhig gelebt haben? Dieses Unternehmen wird unmöglich werden. Es liegt auf der Hand, daß der Klerus der Unterstützung bedarf. Ich will die Erinnerung an alte Wunden nicht wecken. Aber es ist notorisch, daß die ganze französische Jugend seit langen Jahren gezwungen war, antireligiöse, folglich antisoziale Lehren einzusaugen. Geheime Lektüre konnte die verirrten, diese irregeleiteten Geister nicht zurückführen. Unsere Sitten erlaubten es nicht. Man hätte die unumstößlichen Beweise des Christenthums studiren müssen, in jenen Werken, deren Verfasser wenigstens zum Theil Genies erster Klasse sind, und welche durchdrungen waren von den großen Wahrheiten, deren Licht und Ueberzeugung sie nach allen Seiten hin ausbreiteten.

---

*) Der Pater Joseph de Tremblay — Pensées de M. Bonald.

Ein einsichtsvoller und sehr geistreicher Bischof, den der Tod uns neulich entrissen, hat mit Recht gesagt: Heut zu Tage liest man Alles, ausgenommen die Bücher. Kurze und oft wiederholte Belehrungen waren erforderlich, die ein wenig zahlreicher Klerus nicht allein übernehmen konnte, es mußten leichte Blätter erscheinen, und täglich die unzähligen Sophistereien der Gottlosigkeit bekämpfen, die ebenfalls alle Tage unser unglückliches Frankreich überschwemmen. Großmüthige Laien sind aufgestanden, welche sich dieser Aufgabe unterzogen haben. Ihr Glaube ist lebendig, ihr Eifer unermüdlich, ihre Aufopferung ohne Maß und ihre Talente zuweilen denen der Vertheidiger des Unglaubens überlegen. Ich kenne einen muthigen und eifrigen, christlichen Journalisten, der an Kraft der Gedanken, an geistreicher Originalität des Stiles, an unwiderstehlicher Macht der Darstellung, endlich an seltener Beredsamkeit alle Schriftsteller der irreligiösen Presse, die eine traurige Gewandtheit zur Täuschung des Volkes besitzen, übertrifft. Diese Stützen der beschimpften Religion haben unendlich viel Gutes gewirkt. Ganz Frankreich liest alle Tage diese Blätter. Der Glaube wird darin mit einer entschiedenen Ueberlegenheit vertheidigt, er besteht noch durch ihren Beistand und die Kirche kann sie nur ermuthigen und segnen. Diese Freiwilligen auf dem Felde Israels, von denen einige erst spät diese unschätzbaren Dienste geleistet, mischen zuweilen kleine, unschädliche Irrthümer in ihre siegreichen Vertheidigungen des Christenthums. Aber ihre Absichten sind edel und rein in diesen sehr seltenen Fällen, und die Krone, die sie aus der Hand der unsterblichen Religion erhalten, wird dadurch nicht befleckt *).

Diese christlichen Publizisten halten die Grundsätze aufrecht, die der Gesellschaft das Leben sichern. Nach diesem ist der na-

*) Der einzige, etwas bedeutende Mißgriff, den man diesen so geschickten Zeitungsschreibern hat Schuld geben können, ist die Hartnäckigkeit, mit welcher sie die französischen Bischöfe der letzten Jahrhunderte in die Klasse der ausgemachtesten Ketzer versetzten. Diese Anklage ist offenbar ungerecht, weil diese Prälaten stets mit den Päpsten genau vereinigt, von den Fürsten und Päpsten besonders geachtet worden sind. Im Uebrigen, da diese Skribenten keine theologischen Studien gemacht haben, so kann man sie aus diesem Grunde entschuldigen. Aber es ist nicht weniger wahr, daß diese schreiende Verwegenheit, welche sie glaubten sich erlauben zu dürfen, die allertraurigsten Folgen haben konnte. Wir haben Ursache zu glauben, daß man uns durch diese grundlose Verdächtigung nicht mehr betrüben wird. — Anmerkung des Herrn Bischofes von Chartres.

türliche Schluß, daß es weit besser ist, sie zu ermuthigen, als ihnen den Mund zu schließen. Diese Bemerkung führt auf ein anderes Mittel, den Menschen wohl zu thun. Es ist unmöglich, daß unter dem Klerus, der jetzt vierzigtausend Mitglieder zählt, nicht einige Priester von starkem und durchdringendem Geiste seien, die sich in hohem Grade für die großen Geschäfte eignen. Es ist eine Bemerkung des Kardinals Richelieu in seinem politischen Testamente, und der Fürst von Talleyrand hat kurze Zeit vor seinem Tode in der Akademie der moralischen Wissenschaften eine Rede gehalten, worin er beweist, daß geistliche Studien zu gesunden Ansichten über Politik und zur Kenntniß der Staatsgrundsätze führen. Ueberall und besonders in Frankreich hat man dies eingesehen. Auch hat man in Frankreich in den großen National-Versammlungen stets Priester gesehen und man hat sich wegen der glücklichen Mithülfe ihrer Kenntnisse und ihrer weisen Rathschläge Glück gewünscht. Wie kommt es nun, daß der Herr Erzbischof von Paris, den Geistlichen seiner Diözese, die in der Seelsorge sind, verboten hat, ein Mandat, das ihnen die Wähler etwa übertragen würden, zu suchen oder anzunehmen? Zuvörderst, welche Autorität, welches Konzilium, welcher Bischof hat das Recht einen Diener der Religion eigenmächtig seiner bürgerlichen Rechte zu berauben? Die Opposition mit einigen Gegnern ist ein unvermeidlicher Kampf, worauf sie keinen Werth legen. Der Eifer, die Tugend, die Talente werden immer Opposition finden, aber sie verachten dieselbe. Der gelehrte Prälat schwächt also zugleich die Kirche und den Staat, indem er auf der einen Seite den gutgesinnten Publizisten die Vertheidigung der Religion in ihren Schriften verbietet, auf der andern Seite den Priestern die Vertheidigung des Staates und der Interessen des Volkes durch ihre Reden untersagt.

Ich beeile mich, die schmerzliche Aufgabe, die ich mir gestellt habe, zu beenden. Ich werde abkürzen, was mir noch zu sagen übrig bleibt. Ich werde keine der Reflektionen, die ich noch zu machen habe, schwächen; aber obgleich das schon Gesagte unwiderlegbar und entscheidend ist, so kann ich doch behaupten, daß einige der Wahrheiten, die ich noch auseinandersetzen werde, ihrer Natur wegen den stärksten und lebhaftesten Eindruck machen müssen und machen werden.

Der Herr Erzbischof von Paris sagt, man solle sich in schwierigen Fällen an den Bischof um Verhaltungsmaßregeln wenden. Aber in der Hauptstadt Frankreichs, dem Heerde aller der großen Bewegungen, die seit sechzig Jahren unser Vaterland beunruhigen und umwälzen, wird man sich nothwendiger Weise an

den Verfasser des Rundschreibens selbst wenden, und wir gestehen, daß seine Nachsicht uns sehr ungemessen und mit Ansichten vermischt scheint, deren Unhaltbarkeit und Gefahr man bereits hat einsehen können.

Der beredte Metropolitan hat folgende Worte geschrieben: „Heute werden wir uns damit begnügen, die Verhaltungsregeln zu entwickeln, die das Konzil von Paris den Priestern, vorzüglich zur Zeit der Revolution in Bezug auf Politik vorschreibt, und wir werden Euch Alles sagen, was aus dem Geiste des Dekretes hervorgeht, um den Sinn desselben, so viel als möglich zu vervollständigen und nach seiner ganzen Ausdehnung zu Eurer Kenntniß zu bringen.“ Ich wage es zu sagen, daß der verehrte Prälat sich nicht damit begnügt, die Worte des Konzils zu beleuchten und zu vervollständigen, sondern daß er denselben, ohne es zu bemerken, eine Ausdehnung gegeben hat, die sich sichtbar von den Ansichten dieser Versammlung entfernt. Ich werde Gelegenheit haben, es zu beweisen und beschränke mich darauf, hier zu bemerken, daß die Ruhe und die weise Vorsicht der dogmatischen Sprache dieser Versammlung sehr weit zurückbleiben von der Hitze und so zu sagen, von der Begeisterung, die der Erzbischof an den Tag legt und die ihm selbst die Unklugheiten und Irrthümer, die sich in seine Belehrung eingeschlichen haben, verdeckt.

Untersuchen wir jetzt, was er über die Vaterlandsliebe und den Gehorsam gegen das Gesetz gesagt hat. Ich bemerke zuerst, daß man sonst nie von Vaterlandsliebe sprach. Sie war so tief den Herzen der Franzosen eingeprägt, daß sie ihnen wie die Luft war, welche sie einathmeten. Sie sprachen nicht, sie handelten; dieses edle Gefühl drückte sich von selbst aus, und zeigte sich oft in heroischen Thaten und Wundern. Heut zu Tage dringt man bei jeder Gelegenheit auf diese natürliche und heilige Pflicht. Aber der Wechsel der Zeiten scheint Mäßigung des Ausdrucks dieses lebendigen und ungestümen Gefühls zu gebieten. Bevor man so feurig zur Vaterlandsliebe ermahnt, muß man erst den Gegenstand derselben kennen. Der Herr Erzbischof von Paris spricht mit vieler Beredsamkeit von diesem Prinzipe großer Handlungen, er sucht seine Leser zu entflammen durch Schilderung der leidenschaftlichen Begeisterung, welche dieses Gefühl bei den Heiden, deren Herzen es so zu sagen verzehrte, erzeugte. Aber er hat eine nothwendige Reflektion nicht gemacht. Die Vaterlandsliebe hatte sonst nur ein einziges Objekt. Es war eine einzige Nation derselben Regierung unterworfen, die durch die engen Bande, welche ihre Glieder aneinander schlossen, einen und den-

selben Körper bildete. Alles hatte denselben Zweck. Diese Nation war nur ein Mensch. Man konnte sie daher zu einer maßlosen Begeisterung hinreißen. Aber heut zu Tage sind die Nationen nicht mehr in solche Gränzen eingeschlossen. Bleiben wir bei unserer Nation stehen. Sie ist in vier oder fünf Parteien getheilt. Jede dieser Parteien betrachtet sich allein als das Vaterland, und sieht in den andern Verbindungen nur vaterlandsfeindliche Menschen, die es verdienen, daß man sie mit einem wüthenden und unversöhnlichen Hasse verfolge. Man gibt vor, ihren Muth anzufachen und entzündet nur ihre Wuth. So pflanzt dieses schöne Gefühl, welches man einzuflößen sucht, den Seelen eine brutale Wuth ein, und diese wendet sich gegen die eigenen Brüder. Die Erfolge sind verschieden; aber eine unvermeidliche und allgemeine Wirkung ist die Zerstörung dieses Volkes, es muß unterliegen unter all' den Bürgerkriegen, die seine Eingeweide zerreißen und es endlich in dasselbe Grab stürzen. Dies geschah in den Feldern von Philippi, wo Oktavius und Antonius dem Cassius und Brutus gegenüberstanden. Eine unheilbare gegenseitige Erbitterung herrschte in beiden Lagern. Ein Beweis davon ist die kalte Grausamkeit des Oktavian, der nach seinem Siege so viele angesehene unglückliche Römer ermorden ließ. Ich nehme an, ein Redner hätte vor der Schlacht vor den sich gegenüberstehenden Armeen die glühende Vaterlandsliebe ohne gehörige Unterscheidung gepriesen und den Seelen eingehaucht; was hätte er hervorgebracht? Es ist leicht einzusehen. Er würde eine rasende Wuth in den Gemüthern erzeuget und den Zusammenstoß mörderischer, umbarmherziger gemacht haben, und er würde es nicht gesehen haben, daß es Mitbürger, Brüder waren, die sich gegenseitig erwürgten. Der Herr Erzbischof hätte also, wenn ich mir erlauben darf es zu sagen, seine lebhaften, mächtigen Ermahnungen unterdrücken müssen, die in Frankreich nicht nothwendig sind, und es nie waren, oder er hätte zum Wenigsten seiner Beredsamkeit ein andere ruhigere Haltung geben müssen.

Was die Treue gegen das Gesetz anbetrifft, so mußte er, wenn die Ehrfurcht diese Sprache erlaubt, dasselbe Maß beobachten. Die Erklärung des Gesetzes, die er vorlegt, ist dem h. Augustin entnommen *), aber sie bezieht sich nur auf das ewige, d. h. das von Gott selbst gegebene Gesetz. Dieses Gesetz ist

*) Lex aeterna est ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans. *S. Aug. lib. XXII. Cont. Faustum c. 27.*

immer unfehlbar. Gott hat der Sonne gesagt: Gehe, folge dem Wege den ich dir vorschreibe und entferne dich nie davon; die Sonne gehorcht und ist nie eine Linie aus dem Lichtkreise gewichen, den sie bis an's Ende der Zeiten durchlaufen muß. Er hat dem Menschen gesagt: Thue das Gute, meide das Böse, und der Mensch wird nie irren, wenn er die Vorschriften befolgt, welche die göttliche Weisheit ihm gegeben hat. Aber der Mensch, der nach seinem freien Urtheil Gesetze macht, der seinen Leidenschaften unterworfen ist, der vom Eigennutz beherrscht, vom Irrthum verleitet wird, kann schlechte, tyrannische, gottlose Gesetze geben. Was thut dann der gute Mensch? Er gehorcht allen gerechten, mit der Vernunft übereinstimmenden Gesetzen. Wenn dieselben offenbar gottlos sind, so empört er sich nicht, er stirbt. So machten es die ersten Christen, die eben so aufgeklärte Bürger als treue und aufrichtige Anbeter des wahren Gottes waren. Dies ist die unverletzbare Regel. Der Herr Erzbischof von Paris scheint im Gegentheil alle Gesetze zu vermischen, für alle blinden Gehorsam, Sympathie, Liebe nnd Enthusiasmus zu verlangen.

Bemerket die Ideen, die Ihr schon in der oberhirtlichen Belehrung gesehen habet, und welche die Grundlage derselben bilden. Das Gesetz wird gegeben. Man fragt die neue Regierung nicht nach ihren Rechten und ihrem Ursprunge, das Faktum genügt. Gewalt und Gerechtigkeit werden vermengt. Der Erfolg spricht von Allem frei. Man schlägt zu, stürzt um, profanirt, man schlachtet Opfer mit blinder Wuth und brutaler Gottlosigkeit. Großer Gott! Welche Gräuel folgen dem Sieg! Ludwig XVI., der tugendhafteste der Fürsten, der nur das Glück seines Vaterlandes träumte, fällt unter vatermörderischen Händen. Die entsetzten Jahrhunderte werden wehklagen, die Thränen werden nicht aufhören zu fließen, werden sich nicht vermindern, und einige Tage sind kaum entschwunden, seit der Schrei tiefen Schmerzes und der Entrüstung in der Nationalversammlung ein Echo gefunden hat. Die Herzen aller Franzosen haben durch dieselben Zeichen dem zerreißenden Schmerze geantwortet, und diese immer blutende, immer lebendige Wunde, wird bis ans Ende der Zeiten die ungeheure, unaussprechbare Trauer hervorrufen. Dieses sind die Gesetze, welche mitten im Sturm und im Busen der Revolution erzeugt werden! Die von der Religion eingeflößte Tugend stößt dieselben zurück, aber die ungeheure Mehrzahl läßt sich hinreißen vom Eigennutz, von der Furcht oder von andern Schwachheiten dieser Art.

Im Konzilium von Paris finden die dargelegten Grundsätze,

welche so beklagenswerthe Folgen haben, weder ihren Ursprung, noch ihre Billigung.

Ich kann mich hier weder mit Socrates noch mit Plato beschäftigen. Sie hatten keine göttliche Offenbarung und konnten daher nur stammeln über Moral und Religion. Ich glaube, daß der Herr Erzbischof von Paris von dem ersten dieser beiden Philosophen einen Zug erzählt, der sich nicht auf sichere Zeugen stützt. Sokrates wies das Mittel zur Erlangung seiner Freiheit nicht zurück, welches man ihm in dem entscheidenden Augenblicke bot, da er als Opfer des Hasses seiner Feinde fallen sollte, um seiner unbeugsamen Ergebenheit willen gegen das Gesetz, welches ihn verdammte. Xenophon, sein Schüler, der besser als irgend Jemand das Leben des Philosophen und die nähern Umstände seines Todes kennen mußte, legt ihm in diesem Augenblick nur ein vages, an Spott gränzendes Wort in den Mund. Man muß es gestehen, wenn er seine Flucht für möglich gehalten hätte, so würde er nicht gezögert haben, dieses Rettungsmittel zu ergreifen, weil kein Gesetz die Handlung eines sogar schuldigen Gefangenen, der sein Leben durch die Flucht rettet, verdammt. Zudem würde dieser große Mann es für seine Pflicht gehalten haben, seinen Mitbürgern ein empörendes Verbrechen zu ersparen, welches von allen Jahrhunderten verabscheut worden ist. Was Plato anbetrifft, so mag er hohe Achtung vor dem Gesetze gehabt haben, aber er hat selbst absurde Gesetze und zuweilen sogar sehr verbrecherische gegeben, welche denjenigen, welche sie nicht kennen, bekannt zu machen, die Schamhaftigkeit verbietet.

Ich schließe mit der Darlegung des eindringlichsten und entschiedensten Beweises für das, was ich in diesem Schreiben gesagt habe. Er ist so klar, daß er Jeden überzeugen muß, der Augen hat zu sehen und Ohren zu hören. Das Rundschreiben des Herrn Erzbischofs hat das feindliche Lager mit Freuden erfüllt, ein unbezweifelbares Zeichen, nicht von der Absicht des tugendhaften Verfassers, sondern von der Wirkung, die sein Schreiben hervorgebracht hat und hervorbringen wird. Die Partei, welche auf das Verderben unseres Volkes sinnt, beurtheilt, man weiß es, mit erstaunenswerthem Scharfsinn und seltener Feinheit Alles, was ihrer Sache dienen oder sie erschüttern und ihr schaden kann. Die Theilnehmer der unaufhörlichen Revolutionen und der ungeheuren und unsinnigen Unbeständigkeit der menschlichen Angelegenheiten besitzen dieses traurige Talent. Welchen Eindruck hat nun das Rundschreiben, von dem wir sprechen, auf diese Leute gemacht? Ach! sie haben der väterlichen Belehrung des ausgezeichneten Prälaten nur glänzende Huldigung, lebhafte Be-

wunderung und Sympathie bezeugt *). Es gibt gewiß Nichts Eitleres, als diesen Jubel, diese Ehrenbezeugungen. Der Herr

*) Ich kann nur eine Probe von den Lobsprüchen mittheilen, welche die ultra-revolutionären Blätter dem Herrn Erzbischof gespendet haben.

1) Die Republique: „Unsere Leser haben aus den Auszügen, welche wir mitgetheilt haben, sich von der Erhabenheit der Gedanken und von dem Adel der Sprache, welche dieses denkwürdige Aktenstück charakterisiren, ein Urtheil bilden können. Obgleich der Herr Erzbischof sich nur an die Geistlichkeit wandte, so hat er doch eine Menge von herrlichen Rathschlägen gegeben, welche für Jedermann passen, und von denen die rechtschaffenen Leute aller Parteien Nutzen ziehen können. Dieses ist ein Lobspruch, welchen wir ihm zu ertheilen uns glücklich schätzen. 2c.

2) Die Presse: „Ihr Rundschreiben hat in mir eine tiefe Sympathie erweckt. Ich weiß es wohl, Sie bedürfen meiner Zustimmung nicht. Indessen erlauben Sie mir, doch dieselbe auszusprechen. Der Herr hört durch die Harmonie der Sphären auch die Stimme der Ameise. So hören Sie auch mich. Ich werde nur mit Ehrfurcht sprechen. Und um Ihnen den Beweis dafür zu liefern sage ich: wenn nur Sie und ich allein in der Welt wären, so würden wir bald eins sein. Wir würden uns lieben, Herr Erzbischof, und das würde unseren Erörterungen ein Ende machen.“

3) Auch der National ertheilt dem Rundschreiben pompöse Lobsprüche, und wünscht dem Herrn Erzbischof insbesondere Glück dafür, daß er alle Anstrengungen, welche die große Mehrzahl der Geistlichen macht, um die Religion mit ihren heiligen Uebungen zu retten, bekämpft; er schließt mit diesen Worten: „Ach! sehet nun was zu Rom Eure Kardinäle und was zu Paris Herr von Montalembert treibt!“

Ich kann hier die Auszüge aus den Zeitungen, welche in den Provinzen erscheinen, nicht zusammen stellen, welche ihre Lobsprüche, zu denen des National und seiner Genossen hinzufügen. Sie sind zu zahlreich.

Ich habe einen Brief von einem meiner vortrefflichen Freunde erhalten, welcher lebhaft wünscht, daß das Christenthum unter uns Bestand habe, und welcher daher zahlreiche und zuverlässige Verbindungen hat. Derselbe drückt sich also aus: „Ich weiß nicht, wie ich mit dem Rundschreiben des Herrn Erzbischofes von Paris daran bin. Alle Freiheitsmänner und Karbonaris' in Europa vereinigen sich mit unserem Berge, um es zu loben. Die päpstliche Regierung hat dasselbe mit großem Unbehagen angesehen.

Ich habe in der That Kenntniß von einem radikalen Journal in Piemont erhalten, welches demselben zujauchzt; es erschöpft sich in Lobsprüchen über das Rundschreiben, und freut sich über die Folgerung, die es aus demselben zieht, der Papst werde gezwungen werden auf seine weltliche Herrschaft zu verzichten. Das heißt, weil dasselbe den absurden und antikatholischen Wunsch hat, indem die Besitzungen des h. Vaters die ältesten und die heiligsten sind, welche es auf der Erde gibt, und weil die Hinwegnahme dieser Gü-

Erzbischof, welcher fortgesetzte öffentliche Gebete und Andachtsverrichtungen zu demjenigen, den die h. Bücher den Fürsten des Friedens nennen, der um den Preis seines Blutes, den durch die Sünde der Kreatur gebrochenen unaussprechlichen Frieden zwischen Himmel und Erde wieder hergestellt hat, dessen sämmtliche Gebote nur Frieden und die zärtlichste Vereinigung unter den Menschen bezwecken, angeordnet hat, wer würde es glauben, daß dieser Hirte die Anschläge derer, die auf nichts als auf Mord, Verderben und Unglück sinnen, begünstigt habe? Man braucht nur in das Innere des menschlichen Herzens hinabzusteigen, um diese Frage zu beantworten. Der Prälat, von dem wir sprechen und den wir verehren, ist voll von feuriger Liebe, von aufrichtiger und lebendiger Frömmigkeit, von tiefem Glauben. Aber alle diese Eigenschaften, haben ihn hingerissen, und während das Verlangen Gutes zu thun ihn drängt und verzehrt, hat der Geist der Lüge ihn überrascht und hat den göttlichen und rührenden Wahrheiten Irrthümer beigemischt, die ihn geblendet haben, und erschreckende Gefahren in sich bergen. Hier müssen wir die Worte eines berühmten Redners wiederholen: Gott allein ist groß; und die menschliche Unvollkommenheit und Schwachheit ist so groß, daß man mit einem sehr reinen Glauben, mit hohen und unläugbaren Tugenden, mit seltenen Talenten und gesunden und richtigen Absichten sich selbst täuschen und andere in die schädlichsten Irrthümer hineinziehen kann.

Die Wunde ist tief; das Rundschreiben ist in allen Gegenden Frankreichs, in Italien, in ganz Europa verbreitet, und es wird, man darf nicht daran zweifeln, die civilisirten Theile Amerika's durchlaufen. Diese Wunde ist von einer besondern und sehr bösartigen Natur, weil sie diejenige Neigung aufreizt und ihr schmeichelt, die dem Menschen am meisten eigen ist, sich sehr leicht erhebt und sehr ungestüm ist, um auf der Erde traurige Verwüstungen anzurichten.

Aber Gott wacht über sein Werk und dieses muß uns mit gerechtem Vertrauen auf seine Barmherzigkeit erfüllen.

Und wir, theure Mitarbeiter, was sollen wir thun? Wir müssen beten für die Kirche, beten ohne Unterlaß für das Volk,

---

ter nichts als ein verabscheuungswürdiger Raub sein würde. Weiter; der Papst würde in der Abhängigkeit von einem souveränen Laien leben, was seine Macht, welche sich über die ganze Welt erstreckt, fesselte, und würde unerträgliche Uebelstände haben, welche tausend Schriftsteller und unter Anderen Bossuet, sehr scharfsinnig und sehr gelehrt an's Licht gestellt haben. — Anmerkung des Herrn Bischofs von Chartres.

welches uns umgibt und uns anvertraut ist. Gott hat, ich habe es gesagt, eine Maschine geschaffen, welche das ganze Menschengeschlecht umfaßt, es ist der Staat. Diese Maschine ist zart, gebrechlich, tiefe Weisheit muß sie leiten und aufrecht halten. Es ist einleuchtend, daß der Mensch es nicht mehr versteht, sie zu lenken, daß er ihre Einrichtung, ihren Gang nicht mehr kennt. Bitten wir Gott inständig, daß er die Leitung seines Werkes wieder in die Hand nehme, welches die Thorheit und Verwegenheit der Menschen nur zerstören könnte. Es hängt in diesem Augenblicke an einem dünnen Faden. Ein Abgrund steht geöffnet vor uns. Aber verliert den Muth nicht. Der Augenblick ist noch nicht gekommen, wo ein Engel aus der Höhe des Himmels rufen wird: das Ende ist gekommen, das Ende ist gekommen *). Widmen wir uns mit unbegränztem Eifer unsern Pflichten. Verbannen wir die Gottlosigkeit, die sich Gott gleich stellt, diese unwissende Thörin die, wenn es möglich wäre, Alles zerstören möchte, was die göttliche Güte Großes, Gutes und Schönes auf die Erde gesetzt hat. Sie ist ein furchtbares, böses Kind, welches Alles, was es berührt, beschmutzt, zerstört und in Staub legt.

Seid standhaft auf dem Wege Gottes. Vor Allem stärket Euch gegen feige Furcht; geht zum Kreuze Jesu Christi, bleibt immer zu seinen Füßen. Von diesem Baume des Lebens geht eine Kraft aus, die nie versiegen kann und sich um so kräftiger zeigt, wenn die Gefahr wächst und die Ursachen des Schreckens sich häufen. Muth, Frieden, Vertrauen, dieses Kreuz wird Euer Schild, Euere Festung, Euer Heil und Euer Ruhm sein. In hoc signo vinces.

Empfanget, geliebte Mitarbeiter, die erneuerte Versicherung meiner lebhaften, unwandelbaren Zuneigung.

Euer Diener und Vater.

† Cl.-Hip., Bischof von Chartres.

Chartres, 12. März 1851.

---

*) Ezech. VII, 1, 6. finis venit, finis venit.

Auf das voranstehende Rundschreiben des Herrn Bischofes von Chartres, hat der Herr Erzbischof von Paris folgende Erklärung erlassen:

„In Erwägung, daß der Bischof von Chartres durch sein Rundschreiben vom 12. März an die Geistlichkeit seiner Diözese aller hierarchischen Ordnung zum Trotz einen Act unserer Jurisdiction, wodurch wir unseren Priestern Verhaltungsmaßregeln für die politischen Angelegenheiten vorgeschrieben haben, angegriffen und ausdrücklich gewollt hat, daß dieses Schreiben in unserer Diözese durch die Zeitungen veröffentlicht werde; — in Erwägung, daß die bischöfliche Autorität vernichtet, die Bande des Gehorsams gänzlich aufgelös't und folglich die Regierung der Kirchen unmöglich gemacht werden würde, wenn es jedem Bischofe erlaubt wäre, sich in die innere Verwaltung der anderen Diözesen einzumischen und durch in diesen veröffentlichte Acte, Maßregeln der bloßen Disciplin zu tadeln; — in Erwägung ferner, daß in demselben Schreiben der Bischof von Chartres uns verderbliche Irrthümer und Lehren aufbürdet, wovon keine Spur in unserem Erlaß ist; — in Erwägung, daß dieser Angriff auf unsere Jurisdictions-Autorität und dieses Vergessen aller Achtung vor unserer Metropolitan-Würde, so wie der daraus entspringende Scandal uns nicht gestatten, dazu still zu schweigen, so sehr wir dies auch wünschen möchten wegen des hohen Alters und der Tugenden unseres Suffragan — unterbreiten wir dem in diesem Jahre Statt habenden Provincial-Konzil von Paris das Rundschreiben des Bischofs von Chartres vom 12. März 1851, das am 18. d. M. im Journal „L'Univers" veröffentlicht worden ist.

Gegeben zu Paris am 18. März 1851.

† M. D. August, Erzbischof von Paris."

Bonn, gedruckt bei Carl Georgi.

Zeitschrift

für

Philosophie

und

katholische Theologie.

Herausgegeben

von

D. Achterfeldt und D. Braun,
Professoren der Theologie.

Neue Folge.

Zwölfter Jahrgang. Zweites Heft.

[78. Heft.]

Bonn,

bei Adolph Marcus.

1851.

Inhalt.

A. Abhandlungen und Aufsätze.

B. Recensionen.

Zur Kirchengeschichte des achtzehnten Jahrhunderts.

Beförderung des Grafen Philipp Gotthard Schaffgotsch zum Abt und Prälaten des Augustiner-Stifts auf dem Sande in Breslau.

Den 27. Mai 1743 war der Abt und Prälat des Augustiner-Stifts auf dem Sande zu Breslau, Johannes Leufer, an der Wassersucht gestorben. Seit sechs Jahrhunderten hatte sich dieses Stift einer ununterbrochen freien Wahl erfreuet, es wollte sie daher auch diesmal wieder ausüben. Daher zögerte der Convent nicht, sich an Seine Majestät Friedrich II. zu wenden, und die Erlaubniß nachzusuchen, zu einer neuen Prälaten-Wahl schreiten zu dürfen. Aber wie erstaunte er nicht, als er unmittelbar darauf aus sicherer Quelle erfuhr, der Kardinal Sinzendorf, Bischof von Breslau, habe schon während der letzten Krankheit des verstorbenen Prälaten dem Könige Vorschläge zur Besetzung der Prälatur auf dem Sande gemacht, und dafür den Grafen Schaffgotsch, Domherrn an den Kathedralen zu Breslau und Olmütz und Propst des Kreuzstiftes auf dem Dome in Breslau, befürwortet, dergestalt, daß dem Stifte zwar die freie Wahl belassen werde, jedoch unter der ausdrücklichen Bedingung, daß es, nach dem Willen des Königs, oben genannten Grafen postulire. Die Conventualen wurden der Sache noch gewisser, als in den ersten Tagen des Juli der Kardinal selbst im Sandstifte erschien, den Convent zusammenberief, und ihm den Willen des Königs eröffnete, mit

hinzugefügter Drohung, daß Seine Majestät keinem andern Kandidaten, den sie etwa wählen möchten, die Bestätigung ertheilen werde. Zum Wahltermine habe Seine Majestät den 24. Juli laufenden Jahres angesetzt, und er selbst, der Kardinal, werde der Wahl beiwohnen.

Es klingt fabelhaft, daß ein Kardinal der römischen Kirche und Bischof von Breslau einem protestantischen Fürsten Unterricht gibt und ihn ermuntert, das im Breslauer Frieden gegebene Versprechen, die katholische Kirche Schlesiens in Statu quo zu belassen, zu umgehen, ja daß er die Freiheit der katholischen Kirche und die Gerechtsame eines uralten Stiftes, das er als Bischof schützen sollte, verräth. In der That fabelhaft und doch wahr. Zur Aufklärung darüber Folgendes: Der Kardinal Sinzendorf hatte einen Bruder, Joseph Sinzendorf, Kanonikus an der Kathedrale zu Breslau, den er gern zu seinem Nachfolger gehabt hätte. Er bat daher gelegentlich den König, daß er seinen Bruder zum Koadjutor annehmen dürfe. „Können das Eure Liebden?" fragte ihn der König. Und als Sinzendorf dieses bejahte, erwiederte der König: „Dann werde ich den Grafen Schaffgotsch zum Koadjutor machen *)".

Der Kardinal hatte sich nicht nur in seinem eigenen Netze gefangen, sondern er fürchtete auch, daß er dem künftigen Koadjutor, Grafen Schaffgotsch, der ein großes Haus bereits machte, einen Theil seiner Einkünfte zur standesmäßigen Sustentation werde abtreten müssen. Und um wenigstens das Letzte von sich abzuwenden, warb er für denselben beim Könige um die Prälatur des reich begüterten Stiftes der Augustiner auf dem Sande.

In dieser großen Bedrängniß versammelte sich der Convent und berieht, was zu thun sei. Man beschloß einstimmig, zwei Brüder eilig an die Nuntiatur in Wien zu senden

*) So erzählt ein mit den damaligen Ereignissen sehr vertrauter Chronist; wie denn auch diese Nachricht allein einen Schlüssel gibt zu dem weitern Benehmen des Kardinals.

und diese um ihre Intercession anzuflehen. Sie kamen bis nach Olmütz, wo sie in dem Kloster ihres Ordens einkehrten. Als sie aber den dortigen Brüdern ihr Vorhaben eröffneten, widerriethen ihnen diese, ihre Reise fortzusetzen, weil sie in Wien keine Protectoren hatten, und daher vom Nuntius kaum würden vorgelassen werden. Sie würden besser thun, wenn sie ihre Sache zu Papier brächten, und durch den Prälaten des Olmützer Augustiner-Stifts, der sich eben auf der Stände-Versammlung in Brünn befand, an den Nuntius gelangen ließen. Der Rath wurde angenommen und eine Bittschrift aufgesetzt. Sie enthält im Wesentlichen Folgendes: „Daß, da die Zeit bis zur bevorstehenden Prälaten-Wahl zu kurz sei, um Recurs an den heil. Stuhl zu nehmen, der Nuntius doch bei Seiner Majestät dem Könige, und dem Kardinal-Bischof von Breslau intercediren möchte, daß ihnen ihr Wahlrecht, das sie seit 600 Jahren unverkümmert ausgeführt, nicht entzogen werde, desgleichen auch, daß er den Grafen Schaffgotsch abmahnen möge, die Abtei zu ambiren." Ihr Gesuch gelangte an seine Stelle, und wurde bereits den 10. Juli vom Nuntius beantwortet: „Er habe es an den heil. Stuhl eingesandt und den Cardinal-Bischof Sinzendorf dringend gebeten, er möge ihre Wahl nicht beschränken, noch möge er zulassen, daß ihnen von weltlicher Macht Gewalt angethan würde. An den Fürsten selbst zu schreiben sei ihm nicht gestattet, bei Schaffgotsch aber werde seine Verwendung nichts fruchten."

Endlich erhielt das Stift auch vom Könige eine Antwort d. d. Berlin, den 13. Juli:

„Von Gottes Gnaden Friedrich König in Preußen, Markgraf zu Brandenburg, des h. röm. Reichs Ertz-Cämmerer und Churfürst, Souverain und Obrister Hertzog in Schlesien ꝛc. ꝛc. Unsern Gruß zuvor: Andächtige, liebe getreue, wier haben eure Vorstellung, worin ihr euch zu verstatten büttet, daß ihr einen Prälaten ex gremio erwählen möchtet erhalten, obwohlen nun wier allergnädigst nicht gemeint Eures Stiefftes wohlhergebrachte Privilegia zu beschränken

noch euch das daraus flüßende freie wahlrecht zu unterbrechen, am allerwenigsten aber darinnen bei künfftigen Fällen und Vakantien eingrieff zu thun, oder thun zu lassen, so sehen wir jedoch unserem höchsten Dienst so wohl, als selbst der katholischen Religion, und Eurem Stiefft vor ersprieslich an, der Euch von des Kardinal von Sintzendorff und Bischof zu Breslau Liebden so wohl, als Unsern würklichen Etats-Ministern Graffen von Münchau in unsern allerhöchsten nahmen beschehenen recommendation des Probstes zum heil. Creutz, und Domherrn Graffen Philipp von Schaffgotsch zu dieser bei eurem Stiefft erledigten Prälatur schlechterdings zu inhäriren, und zweifeln wir keines Weges, ihr werdet bei obiger unser allergnädigsten Declaration alß treu gehorsamste unterthanen gedachten Graffen von Schaffgotsch in dem euch zur wahl präfigirten Termin postuliren, und euch dardurch unser landesväterlichen gnade, Protection und milde versichern, zumal wier das gegentheil nicht anders, als höchst ungnädig empfinden könnten und würden, die wier euch sonsten mit gnaden und geneigtem wüllen, wohlbeigethan verbleiben.

Gegeben Berlin den 13. Juli 1743."

Noch einen Versuch machte der Convent zur Abwendung des drohenden Uebels; er sandte den 23. Juli, also den Tag vor der Wahl, zwei Brüder nach Hundsfeld, eine Meile von Breslau, wo der König eben Revue hielt; sie wurden aber nicht vorgelassen.

Endlich kam der verhängnißvolle Tag, der 24. Juli. Sämmtliche wahlfähige Mitglieder des Stifts, 36 an der Zahl, versammelten sich in der Stiftskirche ad B. Virginem und erwarteten den Kardinal. Er erschien um 9 Uhr, begleitet vom General-Vikar Baron von Dexele, einem Protonotarius Apostolicus und zwei Geistlichen als Zeugen. Sie wurden sämmtlich in das Chor zu den in Bereitschaft gehaltenen Sitzen geführt. Den zwei königlichen Commissarien aber, die sich auch eingefunden hatten, wurde ein Zimmer in

der Prälatur angewiesen. Nach abgehaltenem Hochamte ließ der Kardinal sämmtliche Wähler vor sich rufen, und ermahnte sie noch einmal mit beredter Zunge den Schaffgotsch zu postuliren, sie würden dadurch die Gnade des Königs sich erwerben, und große Vortheile für das Stift.

Hierauf folgte das Veni Sancte Spiritus und dann das Scrutinium durch Wahlzettel. Sechs und zwanzig Stimmen erhielt Johannes von Ehrenwald, Mitglied des Sandstiftes, und nur sieben postulirten den Grafen Schaffgotsch. Die übrigen drei scheinen sich zersplittert zu haben. Obgleich die Wahl canonisch vollzogen war, was der Kardinal selbst eingestand, so erklärte er sie dennoch für ungültig, weil der König sie nicht anerkenne, es bleibe ihnen nichts übrig, als daß sie den Schaffgotsch annähmen. Als ihm darauf erwidert wurde, sie wären bereit einen andern aus ihrem Gremium zu wählen, wiewohl dem Erwählten nichts vorzuwerfen sei, entgegnete ihnen der Kardinal zornig: „Sie möchten wählen, so oft sie wollten und wen sie wollten aus ihrem Gremium, der König werde ihn nicht als Sandprälaten anerkennen und auch er nicht."

Hierauf begab sich eine Deputation mit dem Neuerwählten zu den königlichen Kommissarien, um bei ihnen ihr Heil zu versuchen. Sie erhielten zur Antwort: „Ihre Wahl sei ungültig, es bliebe ihnen nichts übrig, als den Grafen Schaffgotsch zu postuliren, wenn sie dem Stifte nicht schwere Bedrängnisse zuziehen wollten, der König sei nicht weit von Breslau, und wenn er ihre Renitenz erführe, so würde er sie unstreitig mit einigen tausend Mann Soldaten bestrafen." Nach dieser Abfertigung erhielten sie die Weisung, wieder in das Scrutinium zu gehen.

Noch einmal versuchten sie jetzt das Herz Sr. Eminenz zu erweichen, und baten ihn, daß er doch aus Liebe zu Gott als ihr Bischof und als der General ihres Ordens in Schlesien ihnen in dieser wichtigen Gewissenssache beistehen, und sie in seinen Schutz nehmen wolle. Aber sein Herz war verhärtet, er wiederholte nur, was er ihnen schon gesagt hatte,

und setzte hinzu: „Sie möchten der Sache doch ein Ende machen, und wenn nicht schriftlich, doch mündlich ihre Zustimmung geben.“ Sie wandten sich zum General-Vicar, zum Proto-Notarius-Apostolicus, zu den Zeugen, aber alles schwieg und Niemand erkannte sie, nur der Kardinal fuhr fort zu sprechen.

Da entfernten sich der Prior und die beiden Senioren des Convents. Ihre Entfernung brach die Standhaftigkeit der Uebrigen, sie postulirten den Grafen Schaffgotsch. Sofort setzte der Kardinal die königlichen Kommissarien davon in Kenntniß und sandte zwei Conventualen an den Postulirten, ihn nach der Sandkirche einzuladen. Er wartete bereits darauf, und hatte auch das Klostergewand mit dem Muzete des Abtes schon in Bereitschaft. Vom Kardinal sehr freundlich empfangen, wurde seine Postulation ihm bekannt gemacht.

Die Zwischenzeit hatten jedoch einige Conventualen benutzt, um eine Wahlcapitulation aufzusetzen. Sie bestand aus folgenden Punkten: 1) Primo werden sich ein Hochwürdig gnädiger Postulatus bei künftiger wirklicher angetrettener Regierung gefallen lassen, zu dero Staat und standesmessiger Aufführung das ihrige ex proprio gleichfalß mildgütigst mit beizutragen, damit solcher dem Stiefft allein nicht zur Last gereiche und dieses auch selbst bey ohne dem schon genugsam bekannter armuth und unvermöglichkeit, dadurch etwa in noch größere Depauperirung und Drangsalen verfalle, und dieweilen secundo vermöge unsers Instituti ein Prälatus Arenensis nicht macht und gewalt hat, ohne Consens und vorwüssen des gesambten Kapitels etwas über erfordern, oder gewohnheit sich selbsten zuzueignen, oder darüber frey nach eigenem Gefallen weiter auch selbst zu disponiren; also deprecirt hiermit gleich anfangs die Canonie von Stiefts wegen auch ferner mit allem respekt alle eigenmächtig und eigenwillige tam in mobilibus quam immobilibus Verkauf, Verpfändung oder sonst veralienirung und Veräußerung aller zur Fundation gehörigen Grundstücke und

güter, oder meubles, silbergeschürr und Kleinodien, und reservirt sich hierbei die gewöhnliche inspektion und mitaufsicht. Tertio in wichtigen Fällen wird ein Hochwürdiger gnädiger Postulatus sich eben nicht mißfallen lassen, jederzeit das Capitulum zu berufen, demselben der sachen befindnus, und umstände gnädig vortragen, und alsdann mit demselben vereinigter, einen dienlich und anstendigen Schluß zu fassen, auch ohne desselben Consens und vorwissen in keinen neuen, und kostbaren bau, oder etwas anderes dergleichen, was es immer seye, oder wie es auch genennt und erkennet werden mag, eigenwillig sich einzulassen, wodurch das Stiefft, oder desselben unterthanen und güter noch mehreres geschwächet, und in einen noch desolablern stand vielleicht gesetzt und versetzt werden könnte. Quarto waß aber die Stieffts-Oekonomie insbesondere anbelanget, wird es der Herr Postulatus nicht ungnädig bemerken, wenn desfals die Canonici plenioris ordinis securitatis ergo vor gut befindet dem Selben ex senioribus zum wenigsten vier taugliche Subjekte als gleichsam Assistentes, und Räthe an die seite zu setzen, und derselben bey allen wichtigen Fällen gemeinschaftlich sich zu bedienen und mit solchen simultanée alles nothwendige, auch selbst nach dem zu besorgen und anzuordnen. Quinto. Das Gottes Haus nebst seinem Gottesdienst, Ritus, und Ceremonien bleibet, wie es bisher uraltem herkommen nach gewesen, jedoch daß dabey decor domus dei, auch der hierzu gehörigen Paramenten auch selbst niemals außer acht gesetzt, sondern das benoetigte alleweil in der zeit gehörig besorget und angeschafft werde. Sexto, victus et amictus bleibet alleweil vor das zukünftige, sowohl in quantitate als in qualitate, wie beide vor jetzo würklich existiren, und befunden werden. Septimo, die freie kanonische wahl eines Prioris et Custodis verbleibet wie vorher alleweil allein poenes Capitulum, die Praepositi et Parochi bei ihren beneficiis, wenn nicht wichtige und gründlich erwiesene verbrechen, oder anderweitig erhebliche umstände derselben Amotion oder Veränderung erfordern. Octavo, die Kirch und Kantzeleybe-

dienten, als welche von dem Prälaten und dem Kapitul zugleich dependiren, und auch in pflicht und dienste genomen werden, wird der Herr Postulatus sich gleichfalls gefallen lassen bey ihren Ambtirungen und Bestellungen noch ferner zu belassen. Nono bütten sich die Herren Brüder aus, daß vor besitznehmung der Prälatur des Postulati durch sie selbst ein Inventarium aller daselbst befindlichen sachen gemacht werde. Decimo so viel als möglich werden der Herr Postulatus beflieſſen seyn, die Kapitalien unser passiv schulden zu minuiren, steuern und gaben sambt allen Intressen jederzeit richtig abzuführen. Undecimo die Privilegien des Stiiffts verbleiben bey und in dem Priorate, wie auch alle Fundationsgelder, Briefe, Urkunden und Besorgungen. Duodecimo insonderheit die annehmung deren Kandidaten verbleiben bey des Herrn Prior und aller Herren Canonicorum Regularium freywilligem guttachten. Decimo lertio verspricht der Herr Postulatus die Canonissas Regulares nostri ordinis ad S. Iacobum bei allen ihren iuribus zu schützen. Decimoquarto wird der Herr Postulatus ersucht, über alles dieses einen ordentlichen und Coerperlichen Eid in die Hände Ihro Hochfürstlichen Eminenz unseres Bischoffs abzulegen, letzterer aber zugleich von der gesambten Canonie um der hohen Gnad auf das aller submiste ersuchet und gebeten alles abgehandelte mit dero eigenen hohen unterschrift und Insiegel zu bekräftigen."

Der Kardinal ließ diese Punkte vorlesen, und Postulatus erklärte sich zu dem Eid bereit und legte ihn auch in die Hände des Kardinals ab. Hierauf nahm er seinen Platz vor dem Altare ein und die Mitglieder des Convents leisteten in Gegenwart der königlichen Kommissarien das gebräuchliche Homagium. Den Beschluß machte das Te Deum.

Verwaltung des Sandstiftes unter dem Prälaten Grafen Schaffgotsch.

Es war sehr zu bedauern, daß der Prior und die beiden Senioren den Muth verlierend, das Scrutinium und ihre jüngeren Mitbrüder verlassen hatten. Was konnte, wenn sie standhaft blieben, weiter geschehen, als daß der König ihnen einige Compagnien Soldaten als Einquartirung zusandte, die kaum so viel gekostet haben würden, als der neue Prälat gleich in den ersten Tagen sich zueignete, oder daß einige, vielleicht auch alle Mitglieder des Stifts auf eine Festung geschickt, oder daß das Stift ganz aufgehoben wurde, allein letzteres würde Friedrich nicht gewagt haben, vielleicht auch nicht einmal das zweite, da seine Herrschaft in Schlesien doch noch nicht hinlänglich befestiget war, um öffentlich den Status quo auf eine so eclatante Weise zu verletzen.

Nach vollendeter Wahlhandlung empfing der neue Prälat die Glückwünsche seiner Freunde in einer nicht versiegelten Stube der Prälatur, und begab sich hierauf mit den königlichen Kommissarien zur Tafel in den Convent, an der auch der Kardinal-Bischof Sinzendorf Theil nahm. Nach aufgehobener Tafel kehrte er mit den königlichen Kommissarien, welchen der Kanzler des Stifts von Ehrenwald, Bruder des rechtmäßig erwählten Abtes, mit einigen Conventualen folgte, in die Prälatur zurück. Der Prälat und die Kommissarien unterhielten sich einige Zeit in französischer Sprache, worauf der Minister von Münchau plötzlich an den Kanzler von Ehrenwald herantrat, und ihm sagte: „Es sei der Wille Seiner Majestät, daß er seines Amtes entsetzt würde, wie er jetzt schon desselben entsetzt sei, weil er sich in die Wahl gemischt habe." Und obgleich Ehrenwald der Wahrheit gemäß versicherte, daß er nicht das Mindeste gewußt, daß man seinen Bruder wählen wolle, wurde er dennoch genöthigt, sich sofort zu entfernen. Es war übrigens eine Unwahrheit, daß der König seine Amtsentsetzung befoh-

len hatte, sie geschah auf Verlangen des neuen Prälaten, so versichert Friedrich selbst in einem späteren Schreiben an das Stift.

Noch denselben Abend kam im Auftrage des Prälaten der General-Vicar, Freiherr von Oexele in das Stift, rief den Convent zusammen, und erklärte ihm, daß, nachdem Seine Majestät die Wahl des Grafen Schaffgotsch zu ihrem Prälaten bestätiget hätten, desgleichen auch der Herr Kardinal, so verlange er, daß ihm die Schlüssel zu den Gemächern der Prälatur übergeben und dieselben entsiegelt würden. Der Prior leistete lange Zeit Widerstand, bis ihn endlich seine Mitbrüder selbst baten, die Schlüssel zu übergeben, damit ihm nicht etwas Unangenehmes begegne. Noch denselben Abend nahm der neue Prälat von der Prälatur Besitz und übernachtete darin.

Den 27. Juli ließ sich der Prälat die Pretiosen und das Silbergeschirr ausliefern, der Werth davon betrug 4456 Thlr. 19. Sgr. Der Prior hatte Einiges von dem Silbergeräth, theils in seine Wohnung, theils an andere Orte versteckt. Dies wurde jedoch von zwei Mitgliedern des Stifts, die zur Siebenzahl der Postulirenden gehörten, verrathen, dem Prior wurden in seiner Abwesenheit die Thüren erbrochen, alles, was man vom Stiftsgute fand, weggenommen und eine Untersuchung durch das ganze Stift vorgenommen, wo irgend etwas versteckt sein könnte. Durch die Verrätherei jener Beiden und zweier Bedienten aber, welche der neue Prälat allein in seinem Dienste behielt, und reichlich beschenkte, wurde auch der Schatz des verstorbenen Prälaten entdeckt und weggenommen. Er soll an 30,000 Florin betragen haben, denn der verstorbene war ein sehr guter Wirth gewesen und hätte das Stift eher mit Schulden belastet, als daß er etwas aus seinem Vorrath hergegeben hätte.

Wiewohl Schaffgotsch bereits selbst seinen Eid, den er auf die Wahlcapitulation abgelegt hatte, gebrochen, so verlangte er dennoch von den Mitgliedern des Stifts folgendes eidliche Versprechen:

„Ego N. N. infra scriptus praesentibus in optima meis forma testor et palam facio, me pro Praelato et Abbate meo unico et vero, nec non liberrime et canonice electo seu Postulato alium non agnoscere, nec etiam deinceps agnoscere velle, quam R$^{ssum.}$ et Illust. Dominum Philippum Gothardum Comitem de Schaffgotsch, cui de novo omnem debitam obedientiam, felicitatem et subjectionem secundum sacrosancta Canonum Decreta, et Ordinis ac Instituti nostri consuetudinem sincere et deliberate iuro et voveo, spondeo ac promitto cum sacra ac matura detestatione cuiuscunque alterius factionis, schismatis aut conspirationis, quibus omnibus ex corde a die et hora hac pronuntio, et una Deum et sancta eius Evangelia in testem scriptae et subscriptae huius certificationis meae invoco.“

Und diesen Eid oder vielmehr Meineid leisteten alle Klosterbrüder! Dem rechtmäßig Erwählten von Ehrenwald aber nöthigte er eine schriftliche Resignation ab, und entfernte ihn auf eine schlechte Pfarrei.

Das Regiment selbst begann der neue Prälat mit Versetzung, Entsetzung und Degradirung der auf den Propsteien und Pfarreien sich befindenden Stifts-Mitglieder, um jener Siebenzahl die besten Pfründen zuzuwenden. Aus den Pröbsten machte er Pfarrer, aus den Pfarrern Kapläne.

Den 16. März 1744 wurde Schaffgotsch in den Fürstenstand erhoben und zugleich zum Coadjutor vom Könige ernannt. Aber je höher er an Würden stieg, desto größer die Bedrängniß des Stiftes. Es mußte einen Theil seiner Dienerschaft und das Personal seiner Kapelle unterhalten. An die Stelle der geistlichen Administratoren der Stiftsgüter und Waldungen wurden, weil sie nicht genug Geld schafften, weltliche gesetzt. Ueber die Güter und Waldungen von Süßwinkel, Kunersdorf, Kleinöls und Cranst wurde sogar ein Akatholik angestellt, und im Distrikt von Zobten mußte der geistliche Administrator seinem Schreiber Platz machen. Die Wälder wurden dabei so gründlich ruinirt, daß man später das Bauholz kaufen mußte. Den Pfarrern und Pröp-

sten aber wurden unter allerlei Titeln bis zu 1000 Florin abgepreßt. Da auch hiermit der neue Herr Prälat noch nicht ausreichte, so wurde sämmtlichen Pröpsten und Pfarrern eine jährliche Contribution von 1650 Florin aufgelegt.

Der Hof des neuen Fürsten und Coadjutors bestand aus drei adlichen Kammerherren, zwei adlichen Pagen, drei Kämmerern, einem Leibjäger, acht Bedienten und einer Kapelle von 23 Mitgliedern, worunter zwei neapolitanische Kastraten.

Einer der Klosterbrüder, Namens Carl Baudisch, wurde aus Gram über diese Wirthschaft wahnsinnig, so daß er angeschlossen und stets bewacht werden mußte. Derselbe hatte sich ein kleines Peculium von 300 Gulden erspart und aus Furcht, daß auch seine Zelle möchte erbrochen werden, dasselbe der Oberin der Elisabethiner anvertraut. Nach seinem Tode sandte diese 200 Gulden an den Prior und ließ ihm sagen, daß sie noch 100 Gulden empfangen, dieselben aber verbraucht habe, sie werde jedoch dieselben ersetzen. Der Prior vertheilte diese Summe, nach herkömmlicher Sitte, unter seine Mitbrüder. Als dies der Prälat erfuhr, zankte er den Prior heftig aus, und befahl, daß jeder seinen Antheil auf die Kanzelei bringen solle, er werde ihn dann zurückerhalten und Er, der Prälat, werde noch von dem Seinigen hinzuthun. Allein das Vertrauen war so gering, daß selbst die Siebenzahl den Befehl nicht respektirte. Der Oberin preßte der Fürst und Coadjutor noch an demselben Tage die übrigen hundert Gulden ab.

Den 28. September 1747 starb der Kardinal und Bischof Sinzendorf und wurde vor dem Hochaltare in der Kathedrale begraben. Er war erst 49 Jahre alt. Der Gram über den mißlungenen Versuch in Salzburg, wohin er mit königl. Erlaubniß gereist war, um dort zum Erzbischofe gewählt zu werden, mochte wohl an seinem frühzeitigen Tode einige Schuld haben.

Den 1. Oktober lud der Minister das gesammte Kapitel in seine Wohnung, bezeugte ihm seine Theilnahme über

den erlittenen Verlust, versicherte es des königlichen Schutzes, und ertheilte ihm den Rath sich ruhig zu verhalten, und alles der göttlichen Vorsehung zu überlassen, dadurch würden sie sich des Schutzes und der Gnade des Königs würdig machen.

Den 2. Oktober erfolgte schon auf die Todesanzeige des Kardinals an den Minister v. Münchau die Antwort des Königs. Derselbe ließ sofort das Kapitel ersuchen, sich um vier Uhr Nachmittags im Bischofshofe zu versammeln, da er ihnen von Sr. Majestät Mittheilungen zu machen habe, die ungesäumt in Vollzug gesetzt werden müßten. Das Kapitel gehorchte und der Minister erschien in Begleitung des Grafen Schwerin zur festgesetzten Stunde. Nach wechselseitiger Begrüßung fragte er, ob Se. Durchlaucht der Coadjutor, Graf Schaffgotsch, nicht gegenwärtig sei. Auf verneinende Antwort sandte er sogleich den Grafen Schwerin in seiner eigenen Equipage an ihn ab, der denn auch nicht lange auf sich warten ließ. Hierauf eröffnete der Minister dem Kapitel, daß er auf Spezial-Befehl Sr. Majestät hier erschienen sei, zunächst um ihm die Allerhöchste Theilnahme über den erlittenen Verlust zu bezeugen, dann aber, ihm zu erklären, daß, da Se. Majestät den Tod Sr. Eminenz in Folge der erlittenen Krankheiten längst vorausgesehen, und um alle Irrungen abzuwenden, hatten Allerhöchstdieselben schon vor drei Jahren den Grafen Schaffgotsch zum Coadjutor ernannt, als welchen Se. Majestät, nach dem der Tod erfolgt und der bischöfliche Sitz erledigt sei, aus besonderem Wohlwollen gegen die katholische Kirche Schlesiens dieselbe nicht nur bestätigen, sondern ihn auch quoad temporalia zum Bischof von Breslau erkläre, quoad Spiritualia solle indessen das hochwürdige Kapitel, insbesondere aber der Suffragan, Graf von Almesloe, und der Archidiaconus, Graf von Frankenberg, die Administration übernehmen. Der hochwürdigste Herr Coadjutor entschuldigte sich und lehnte diese königliche Gnade von sich ab, was denn auch das hochwürdige Kapitel sehr bereitwillig annahm und bat, daß

es deshalb eine Vorstellung an Se. Majestät richten dürfe. Doch vergeblich. Der hochwürdigste Koadjutor und das hochwürdige Kapitel mußten vernehmen, daß, wer immer aus ihnen Sr. königlichen Majestät nicht gehorchen und Allerhöchstdero Willen widersprechen würde, in die größte Ungnade verfallen würde. Es erübrige nur, daß die Schlüssel zu den bischöflichen Gemächern herbeigeholt, die Stuben entsiegelt und der Durchlauchtige Koadjutor sofort in den Besitz gesetzt würde, was auch nach einiger Weigerung geschah. Das Eigenthum des verstorbenen Kardinals wurde in ein entferntes Gelaß gebracht und zwei Domherren übergeben.

Den 6. Dezember ließ der Koadjutor den Prior, Xaverius Rosa, und den Subsenior, Franz Bernard, zu einer Conferenz bei sich einladen. In dieser eröffnete er ihnen, daß, in Erinnerung der vielen Wohlthaten, die er vom Sandstifte genossen, und der vielen Kosten, die er demselben verursacht habe, wann er die päpstliche Bestätigung werde erhalten haben, so wolle er 1) die Prälatur mit allen Rechten und Einkünften in die Hände der Conventualen resigniren; 2) was die Pretiosen und das Silbergeschirr anbelange, so werde er es gewissenhaft zurückstellen und was verloren gegangen wäre, ersetzen, und 3) bitte er sich nur das Haus und den Garten in Brocke zur Erholung aus. Freudig bewilligten die beiden Conventualen das Letztere, und unterzeichneten das darüber aufgenommene Protokoll. Wahrscheinlich hatte der apostolische Stuhl vor allem zur Bedingung seiner Anerkennung als Bischof die Resignation auf die Sandprälatur gemacht, weil er ein Eindringling, Intrusus, war.

Den 5. Februar 1748 kam der beim Könige von Polen angestellte päpstliche Nuntius, Graf Archinto, Erzbischof von Nicäa, im päpstlichen Auftrage von Dresden in Breslau an, um die Schwierigkeiten zu beseitigen, welche das Kapitel in der Wahl des Grafen Schaffgotsch machte. Sie wurden beigelegt, und auf Bitte des Koadjutors selbst, ließ sich der Nuntius von allen Ordensobern Sittenzeugnisse über

das Leben desselben ausstellen. Sie scheinen sämmtlich gut ausgefallen zu sein, denn man zweifelte jetzt nicht mehr, daß Schaffgotsch die päpstliche Bestätigung erhalten würde. Der König gab dem Kapitel eine schriftliche Versicherung freier Wahl in Zukunft und das Kapitel wählte den bisher perhorrescirten Coadjutor.

Diese Gelegenheit glaubte der Convent des Sandstiftes benutzen zu müssen, um seinen Prälaten loszuwerden. Er überreichte dem Nuntius eine Bittschrift, worin er sein volles Herz ausschüttete, und eine zweite sandte er ihm noch nach Dresden, nebst einem Bittschreiben an den apostolischen Stuhl. Archinto antwortete nach einiger Zeit, daß er ihr Gesuch an den apostolischen Stuhl befördert, aber noch keine Antwort erhalten habe. Er könne für sich in dieser Angelegenheit nichts thun. Ein schlimmes Augurium, was auch bald in Erfüllung ging. Denn in der Bestätigungs-Urkunde Benedikts XIV. für den neuen Fürstbischof von Breslau, d. d. 5. März, wurde ihm aus freien Willen des Papstes, ohne daß Jemand ihn darum gebeten hätte, selbst nicht der Erwählte, die Sandprälatur für seine Lebenszeit als Commende verliehen, damit er die Würde eines Bischofs von Breslau desto würdiger behaupten könne.

Im Jahre 1751 unternahm der Fürstbischof die Visitation der Diözese, und setzte sie im folgenden Jahre fort. Sie kam jedoch der Geistlichkeit sehr theuer zu stehen, da die Erzpriester, Pfarrer und Curaten alle Kosten derselben tragen mußten.

Das Vertrauen des Königs auf Schaffgotsch scheint nach seiner Erhebung zum Fürstbischof einigermaßen erschüttert worden zu sein, denn Schaffgotsch, der feine Hofmann, ließ nach seiner Consekration ein ganzes Jahr vergehen, ehe er nach Berlin sich begab, um sich dem Könige vorzustellen, und auch dies geschah erst auf eine Weisung, die er durch den Minister von Schlesien erhielt. Allerdings war seine Stellung in der damaligen Zeit, da auch ein Theil seiner Diözese in Oesterreich lag, eine sehr schwierige. Er mußte

es sich daher im Jahre 1755 gefallen lassen, daß eine königliche Kommission, bei der allerdings zwei von ihm ernannte Mitglieder sich befanden, den 5. Juni im Sandstifte erschien, und eine bis ins Kleinste gehende Visitation desselben vornahm. Bei dieser Gelegenheit kam auch die Contribution zur Sprache, welche er gleich nach dem Antritt seiner Regierung den Pröpsten und Pfarrern am Festtage des heil. Augustin auferlegt hatte, und jetzt 2100 Florin betrug. Da über diese mehrere Conventualen vernommen wurden, so kamen traurige Dinge zum Vorschein. Er hatte mehre Pfarrer, die ihre Insufficienz zur Zahlung erklärt, entweder weil sie das Beneficium erst angetreten, oder weil sie eine schlechte Ernte gehabt, durch den Domherrn Langenkol gerade zu auspfänden und ihnen alles verkaufen lassen, was sie besaßen. Den Erlös aber hatte er ganz eingezogen, selbst wenn seine Forderung viel weniger betrug. Die ganze Summe, welche er ausweislich vom Stifte in zwölf Jahren, ohne seine rechtmäßige Einkünfte in Anschlag zu bringen, bezogen hatte, belief sich nach einer ohngefähren Angabe auf 144,444 Fl. Dabei war noch sehr vieles von den Conventualen auf Bitten der bischöflichen Kommissarien verschwiegen worden. Der Schaden aber, welchen er den Waldungen zugefügt, und die Erbschaft vom vorigen Prälate, kam gar nicht in Anrechnung. In Folge dieser Visitation wurde die weitere Zahlung obiger Contribution den Pröpsten und Pfarrern durch ein königl. Reskript untersagt. Dennoch hatte der Fürstbischof den Muth, das folgende Jahr von Berlin aus, wo er sich einige Zeit aufhielt, im Vertrauen auf die wieder gewonnene königliche Gunst, dem Stifte zu schreiben, es solle ihm, wann er auf den April zurückkehren werde, 6000 Gulden bereit halten. Als ihm jedoch das Convent erwiederte, dies sei bei den ruinirten Zuständen und der Schuldenlast, welche auf dem Stifte laste, unmöglich, antwortete er den 19. März: „Da das Stift so arm sei, daß es nicht für den Unterhalt seines Prälaten sorgen könne, so sollten die drei Novizen, um deren Zulassung zur Pro-

fession man ihn gebeten hatte, aus dem Stifte entlassen, und alle überflüssigen Ausgaben sollten abgeschnitten werden.

Hierauf wandte sich das Convent an den Minister von Schlesien, und da es taube Ohren bei ihm fand, in zwei sehr ausführlichen Vorstellungen, erst in einer deutschen, und als es darauf keine Antwort erhielt, in einer französischen an den König selbst und rief seinen Beistand an. Eine Antwort erfolgte erst den 1. Juni, worin die Bittsteller ab- und zur Ruhe verwiesen wurden, der König sei überzeugt, daß der Prälat nicht mehr fordern würde, als was ihm von Rechtswegen zustehe *).

Unterdessen war der Fürstbischof wieder nach Breslau zurückgekehrt, ohne die verlangten 6000 Gulden vorzufinden. Den 24. Mai erschienen zwei bischöfliche Sekretäre als fürstbischöfliche Kommissarien in dem Stifte, früh um acht Uhr, mit der schriftlichen Ordre, die drei Novizen auszukleiden und aus dem Stifte zu ermittiren, weil es zu arm sei, um sie zu erhalten, jedoch sollten sie nach Absterben einiger gegenwärtiger Conventualen wieder zurückkehren dürfen. Für den Fall, daß sie Widerstand fänden, sollten sie vier starke Alumnen mitnehmen, um die Novizen mit Gewalt zu entkleiden, und endlich sollten sie den Prior wegen seiner Hartnäckigkeit suspendiren. Allein die Kommissarien waren milder gesinnt als der Hirt der Diözese und der Vater des Stifts. Sie ließen sich bewegen, eine Vorstellung an den Bischof anzunehmen und sie demselben einzuhändigen. Hierauf erfolgte von Ottmachau, den 29. Mai 1756, an den Kommissarius Künne folgende Antwort: „Mein Herr Künne, ich muß mich mit Erstaunen bewundern, wie er sich unterstehen könne, ohne es zu lesen, ein so impertinentes memorial von den Mönchen vom Sande mir zuzuschicken, so mich

---

*) Die Erklärung zu dieser Antwort gibt der Umstand, daß der Fürstbischof gleich im ersten Jahre des Krieges dem Könige ein Dahrlehn von 80,000 Thlr. machte, wozu er schon damals die Verbindlichkeit eingegangen war.

auf das euserste alterirt hat, über dieses kann seine impertinente Arth, mit welcher er sich unter die mönche wider mich um ein Glaß wein, oder paar Luidor stecket, nicht gugsam bewundern. Dieser expresse befehl ist der letztere: er soll in Continenti die Alumnos mit sich nehmen, und nunmehro ohne den Jüttner, so anhero kommen muß, denen Novitiis die Röcke ausziehen, durch diesen expressen will ich nachricht haben, ob es geschehen oder nicht, vollziehet er nicht meinen befehl, so soll er in 24 Stunden aller seiner Officiorum und Beneficiorum entsetzt seyn, ich will ihn lernen seinen Bischof erkennen und ihm gehorsamen. Ottmachau den 29. Mai 1756."

Wie der Herr befohlen, also geschah nun! Der Prior wurde suspendirt.

Indessen diese Henkermaßregel brachte kein Geld. Dies sich zu verschaffen, sann der Herr Abt auf eine neue List. Er ließ in der ganzen Provinz bekannt machen, daß alle liegende Gründe des Stifts auf sechs Jahre an den Meistbietenden sollten verpachtet werden. Indeß die Pächter waren vorsichtig und verlangten die Genehmigung des Convents, der sie jedoch standhaft verweigerte. Damit zerschlug sich die Sache.

Hierauf machte das Stift selbst seinem Prälaten den Vorschlag, es wolle ihm jährlich, außer seinen regelmäßigen Einkünften, 3000 Fl. in vierteljährigen Raten zahlen, wenn er ihm die Verwaltung der Stiftsgüter ganz allein überlasse. Darauf ging er, wenn gleich nur sehr ungern ein, und bedung sich nur noch die Jagd in Brocke und den Hauptforsten des Stiftes aus. Es war sein letzter Verwaltungsakt in temporalibus, denn wie er die Novizen aus dem Kloster gestoßen, sollte auch er bald aus seiner Prälatur und seiner Diözese verwiesen werden, und in einem Kloster seine Zuflucht suchen.

Im Jahre 1756 war der siebenjährige Krieg ausgebrochen, den 24. November 1757 besetzten die Oestreicher Breslau. Der Fürstbischof, aufgefordert von der östreichi-

schen Generalität, in allen Kirchen ein Te Deum abhalten zu lassen, unterzog sich in der Domkirche dieser Feier selbst. Dennoch erhielt er nach einigen Tagen vom kaiserl. Kommissarius, Grafen Collowrat, im Auftrage der Kaiserin, den Befehl, Breslau zu verlassen und sich auf das östreichische Gebiet zu begeben. In Folge dessen verließ er Breslau am 5. Dezember, begab sich erst nach Johannisberg, und von da auf den Weg nach Rom, doch verweilte er längere Zeit in einem Kloster zu Nicolsburg. Alle seine Besitzungen wurden mit Beschlag belegt und sein Eigenthum vom Fiscus sub hasta verkauft. Erst nach dem Abschluß des Hubertsburger Friedens, 1763, erlaubte ihm Friedrich wieder nach preuß. Schlesien zurückzukehren, wies ihm aber Oppeln zu seinem Aufenthalte an und verbot ihm jede Ausübung seiner Jurisdiction als Bischof. Von hier, wo er im Minoriten-Kloster seine Wohnung genommen hatte, ließ er durch seinen Sekretär mündlich dem Sandstifte seine Ankunft melden, und den Wunsch ausdrücken, daß ihn der Prior mit dem Prokurator besuchen möchte. Sie erfüllten ihn sofort, und wurden äußerst human aufgenommen, auch die vier Tage, daß sie dort verweilten, Mittag und Abend zur Tafel gezogen. Die Wohnung des Fürstbischofs bestand nur aus drei kleinen Gemächern. Sie fanden ihn übrigens zu ihrer Freude gänzlich verändert, seine Unterhaltung war durchaus ernsthafter Art, und betraf besonders die Schicksale, welche das Sandstift erlitten hatte. Er bestätigte alle in seiner Abwesenheit vorgenommenen Beförderungen und Ernennungen, und erließ dem Stifte die zuletzt stipulirten 3000 Gulden für immer. Auch von seinen ihm von Rechtswegen gebührenden Einkünften erklärte er nichts mehr zu verlangen; er stellte ihnen auch die kirchlichen kostbaren Ornate, die er aus dem Sandstifte entnommen, zurück, und entließ sie endlich mit einem herzlichen Schreiben an den Convent.

Den 7. April erschien abermals der Sekretär des Fürstbischofs im Sandstifte, überreichte eine königliche, an den Fürstbischof gerichtete Kabinetsordre vom 30. März, worin

derselbe aufgefordert wurde, binnen 14 Tagen auf die Prälatur des Sandstiftes zu resigniren, da er sie schon lange genug durch königliche Gunst besessen habe, und befragte dasselbe, ob es bei dieser Kabinetsordre sich beruhigen oder den Fürstbischof ferner zum Abt und Prälaten haben wolle. Nach reiflicher Ueberlegung, sowohl im Angedenken der erlittenen Drangsale, als um nicht in neuen Conflict mit der allerhöchsten Behörde zu kommen, entschied man sich für das erstere, und ließ es dem Fürstbischof wissen.

Dennoch wagte es der Fürstbischof, d. d. 16. April, Gegenvorstellungen beim Könige zu machen und das Gesuch zu stellen, ihm die Prälatur zu belassen.

Schon den 20. April erfolgte die Antwort darauf: Mit nichten, der Fürstbischof habe binnen 6 Tagen die Resignation einzusenden, sonst würde der König sich bemüßiget sehen, seine Empfindung über dessen Unfolgsamkeit auf eine unliebsame Weise zu erkennen zu geben.

Sie erfolgte, Oppeln d. d. 24. April und mit ihr übersandte der Fürstbischof zugleich an das Stift die Pretiosen, welche er aus demselben entnommen hatte, bis auf einige Stücke, welche verloren gegangen waren.

Da der Fürstbischof endlich zur Ueberzeugung gelangte, daß auf eine Wiederkehr der königlichen Gnade nicht mehr zu hoffen sei (er durfte nicht einmal mehr an den König schreiben), so verließ er unter dem Vorwande einer Spazierfahrt, den 24. April 1766, Oppeln, und entfloh in den östreichischen Antheil des Bisthums. Der eigentliche Grund der dauernden königlichen Ungnade ist noch nicht bekannt, es scheint jedoch, daß er sie durch Opfer abkaufen sollte, die er zu machen nicht wagte, oder sein Gewissen ihm nicht erlaubte *).

Vergleicht man das Verhalten des Bischofs, des Domkapitels und des Convents des Sandstifts mit dem Verhalten der Bischöfe und des Breslauer Klerus im 13. und 14.

*) Vgl. Menzels Neuere Geschichte der Deutschen, B. II. S. 436.

Jahrhunderte, wo er sich von Fürsten und Königen eher ausplündern, vertreiben, gefangen nehmen und mißhandeln ließ, als daß er nur ein Recht der Kirche aufgeopfert hätte, so fällt dieser Vergleich allerdings sehr zum Nachtheil des 18. Jahunderts aus. Allerdings kann auch das 18. Jahrhundert seine Märtyrer aufzeigen, aber sie litten nicht sowohl, weil sie die Rechte der Kirche vertheidigt hatten, als weil das Mißtrauen und der Argwohn des Königs sie verfolgte. Eine würdige Haltung des hohen Klerus dem Könige gleich anfangs gegenüber, würde ihm Achtung gegen denselben eingeflößt haben, während er ihn jetzt nur als ein feiles Werkzeug in seinen Händen betrachtete. Auf jeden Fall lastet auf dem Kardinal Sinzendorf und dem Grafen Schaffgotsch die größte Schuld, aber auch das Kapitel ist nicht frei davon, daß es den bis dahin von ihm perhorrescirten Coadjutor dennoch zum Fürstbischof wählte. Diese Wahl war sein Todesurtheil, das freilich erst im Jahre 1810 vollzogen wurde.

Beiträge zu der Lehre von den Vollkommenheiten Gottes.

I.

Die christliche Lehre stellt das göttliche Wesen als den Inbegriff aller denkbaren Vollkommenheiten dar. Sie setzt sonach voraus, daß alle möglichen Vollkommenheiten sich in einem und demselben Subjekte zusammenfinden können. Es läßt sich auch in der That kein Grund ausfindig machen,

warum das nicht angehen sollte. Jeder, in dem der Gedanke eines absolut vollkommenen Wesens angeregt wird, wird die Möglichkeit eines solchen sofort anerkennen und zugeben. Und doch bezeugt die Erfahrung, daß es einzelnen Theologen viele Arbeit und Mühe und Anstrengung gekostet hat, um die Möglichkeit eines friedlichen Zusammenbestehens aller denkbaren Vollkommenheiten nachzuweisen. Ich sage: e i n z e l n e n Theologen. Ich dürfte vielleicht einen noch umfassenderen Ausdruck gebrauchen. Denn mehren hat die Vereinbarung der göttlichen Vollkommenheiten nur deswegen keine erhebliche Schwierigkeit verursacht, weil sie den Versuch gar nicht gemacht haben, jene Vereinbarung herzustellen. Wären sie an diesen Versuch gegangen, er hätte ihnen eben so viel zu schaffen gemacht, wie den übrigen, er wäre ihnen nicht besser gelungen, als diesen.

Worin mag es denn seinen Grund haben, daß auf der einen Seite ein Zusammentreffen aller vollkommenen Eigenschaften in demselben Subjekte dem Denkenden sich sofort als möglich ankündigt, und auf der andern Seite einzelne Theologen so viel Noth haben, die göttlichen Vollkommenheiten mit einander auszusöhnen und neben einander zu halten? In der Sache kann dieser Grund nicht liegen; er ist einzig darin gelegen, daß mehre Vollkommenheiten Gottes entweder ganz unrichtig aufgefaßt oder in ihrer wahren Bedeutung nicht strenge festgehalten wurden.

Ich will das Gesagte an einigen Beispielen beleuchten.

Nachdem L i e b e r m a n n, der als Dogmatiker alle Achtung verdient, die Lehre von der vollkommenen Freiheit des göttlichen Willens aus den bekannten Quellen nachgewiesen hat, erhebt er die Einrede: „Die Freiheit Gottes kann mit seinen übrigen Attributen, insbesondere mit seiner Unveränderlichkeit nicht vereinbart werden.“ Seine Widerlegung lautet so: „Alle bekennen, daß die Freiheit Gottes, so einleuchtend sie auch ist, mit einigen andern göttlichen Attributen k a u m (n u r m i t M ü h e — aegre) vereinbart werden könne: aber diese Schwierigkeiten, so groß sie auch sein mö-

gen, dürfen uns von einer so gewissen, so feststehenden Wahrheit nicht abschrecken, da derartige Schwierigkeiten auch in natürlichen Dingen, die ganz gewiß sind, nicht fehlen. Worin das Wesen der menschlichen Freiheit bestehe, hat bis jetzt keine Philosophie angeben können, und wir wollten die göttliche Freiheit erklären?" Was sollen wir nun zu diesem Einwurfe und zu dieser Art seiner Zurückweisung sagen? Zuvörderst müssen wir es tadeln, daß der Einwand blos historisch erwähnt und seinem Wesen nach nicht näher bezeichnet ist, d. h. daß die Seiten nicht klar und bestimmt hervorgehoben worden sind, von welchen zwischen der Freiheit Gottes und seiner Unveränderlichkeit ein Widerspruch stattzufinden scheinen könnte. Zweitens müssen wir erklären, daß er gar nicht eigentlich widerlegt, daß er im Gegentheil eher zugegeben worden ist. Die Widerlegung beginnt ja mit der Bemerkung: daß Alle es anerkennen, wie sich die Freiheit Gottes mit einigen andern seiner Attribute kaum vereinbaren lasse. Eine solche Bemerkung, dem Einwurfe gegenüber gemacht: seine Freiheit lasse sich mit einigen andern Vollkommenheiten nicht vereinbaren (der ganze Unterschied zwischen jener Bemerkung und diesem Einwurfe besteht in den allerdings nicht ganz identischen Wörtchen kaum und nicht), und mit keinem einzigen der fraglichen Vereinbarung günstigen Worte unterstützt, sieht — das muß Jeder ohne Ausnahme anerkennen — eher als ein volles Zugeständniß dieses Einwurfes, als ein Verzweifeln an seiner Widerlegung, denn als eine wirkliche Widerlegung aus. Die Richtigkeit des Einwandes aber zugegeben, so verliert die nachfolgende Aufforderung Liebermann's, dennoch bei dem Glauben an die Freiheit und an die Unveränderlichkeit Gottes zu verharren, da beide so deutlich in den h. Schriften ausgesprochen seien, in den Augen des Denkenden alle Bedeutung und Kraft. Denn was sich wirklich aufhebt, kann nicht beides wahr sein und somit auch nicht beides von uns für wahr gehalten oder geglaubt wer-

den. Wir können daher bei aller aufrichtigen Hochachtung, die wir vor Liebermann haben, mit der Art und Weise, wie er den in Rede stehenden Einwurf erledigt oder vielmehr nicht erledigt hat, nicht weniger als zufrieden sein.

Gehen wir jetzt auf die Sache selbst etwas näher ein.

An der angezogenen Stelle trägt Liebermann auch folgende Ansicht der Scotisten vor — mit dem Bemerken, daß sie nicht geringe Schwierigkeiten darbiete: „Die Unveränderlichkeit der göttlichen Natur besteht nur darin, daß sie weder irgend eine Vollkommenheit verlieren, noch eine neue annehmen kann. Die Beschlüsse aber, nach Außen hin zu wirken, sind keine Vollkommenheit in Gott (nihil *perfectivi* in Deo). Es steht also nichts im Wege, daß ein Akt des göttlichen Willens, der sich auf die Geschöpfe bezieht, zugleich innerlich und frei sei." Wäre diese Ansicht richtig, so wäre es leicht, zu zeigen, daß die Unveränderlichkeit und die Freiheit Gottes sich auf das Beste miteinander vertragen. Wenn nämlich einerseits die Unveränderlichkeit Gottes nur darin besteht, daß er keine gehabte Vollkommenheit einbüßen und keine neue sich erwerben kann, und wenn andererseits die Beschlüsse Gottes, nach Außen hin zu wirken, zu den Vollkommenheiten, von denen keine bisherige abgehen und keine neue eintreten darf, nicht gehören, dann können diese Beschlüsse in der mannigfaltigsten Weise mit einander wechseln, sie können mit der größten Freiheit oder richtiger mit der unbeschränktesten Willkühr gegen einander vertauscht werden, ohne daß die Unveränderlichkeit Gottes auch nur im Geringsten darunter leidet; diese wird ja dann durch dieselben gar nicht berührt. Aber die gedachte Ansicht ist grundfalsch. Die Unveränderlichkeit Gottes erstreckt sich über sein ganzes Wesen, insbesondere auch über seine Erkenntnisse und Wollensakte, und besteht darin, daß er in allen Beziehungen, namentlich auch was sein aktuelles Erkennen und Wollen anbelangt, zu jeder Zeit als der nämliche erscheint und erscheinen muß, ohne in

irgend einer Beziehung ein anderer werden zu können. Ohne mich hier in eine eigentliche Begründung dieser Definition einzulassen — Niemand, glaube ich, wird die Begründung verlangen, da die Definition keine Bestreiter finden wird — bemerke ich blos, daß auch Liebermann die Unveränderlichkeit Gottes so auffaßt, wenn er sagt: „Gott kann sich nicht ändern in Rücksicht seines Wesens, weil er mit Nothwendigkeit alles das ist, was er ist, noch hinsichtlich der Zeit, weil er ewig ist, noch in Ansehung des Raumes, weil er unermeßlich ist, noch in Betreff seiner Handlungen und Beschlüsse, weil das mit der höchsten Vollkommenheit nicht bestehen kann. Denn jede Veränderung der Entschlüsse begreift eine Unvollkommenheit in sich, da es ein Zeichen von Leichtsinn und Unbeständigkeit ist, einmal gefaßte Beschlüsse ohne neuen Beweggrund zu widerrufen, ein neuer Beweggrund aber demjenigen sich nicht ergeben kann, der von Ewigkeit her Alles weiß." Wir müssen daher auf die von den Scotisten beliebte Art der Vereinbarung der Freiheit Gottes mit seiner Unveränderlichkeit Verzicht leisten.

Sofort mit einer neuen Vereinbarungstheorie hier aufzutreten, kann und darf unsere Absicht nicht sein. Das Nächste, was wir zu thun haben, ist dieses: daß wir uns die etwaigen Gründe des anscheinenden Widerspruches zwischen der Freiheit und der Unveränderlichkeit Gottes klar und bestimmt zum Bewußtsein bringen. Zu dem Ende bedarf es offenbar einer genauen Erklärung der einen wie der andern. Denn wenn uns die einzelnen Merkmale, welche in den Begriffen Freiheit und Unveränderlichkeit liegen, klar vor der Seele stehen, und wenn wir dann die auf der einen Seite befindlichen Merkmale mit den auf der andern Seite liegenden vergleichen, so muß es uns ganz einleuchtend werden, ob und warum zwischen den beiden Begriffen eine Disharmonie obzuwalten scheint. Die Unveränderlichkeit Gottes habe ich bereits vollständig erklärt; sie besteht darin, daß Gott in durchaus keiner Bezie-

hung ein anderer werden kann, daß er namentlich bei seinen Wollensakten von Ewigkeit bis in Ewigkeit verharren muß. Was ist denn unter der Freiheit Gottes zu verstehen? Da hat sich uns eine Frage ergeben, in deren Beantwortung Theologen und Philosophen nach verschiedenen Richtungen auseinander gehen. Ich kann über dieselbe hierorts nur so Viel sagen, als für den gegenwärtigen Zweck nöthig ist. Wenn wir die Erörterungen, welche manche Theologen und Philosophen der Begriffsbestimmung der Freiheit gewidmet haben, scharf ansehen, dann wird es uns bis zur Evidenz klar, daß sie unter Freiheit im Allgemeinen das Vermögen verstehen, zu thun, was man wolle, d. h. unter einer Mehrheit von Objekten, Zwecken, Handlungsweisen nach Belieben oder nach Willkühr zu wählen, und unter der höchsten Freiheit das Vermögen, unter mehren Zwecken mit der unbeschränktesten Willkühr zu wählen. Wenn sie daher sagen, Gott habe z. B. die Erschaffung der Welt, die Erlösung der Menschen mit der größten Freiheit vollzogen, so verstehen sie Das nur in dem Sinne, daß Gott die Welt nicht zu erschaffen, die Menschen nicht zu erlösen brauchte — daß er die Welt auch ungeschaffen, die Menschen auch unerlöst hätte lassen können. Ist das denn nun wirklich Freiheit? Freiheit ist das allerdings, nämlich ein Freisein oder ein Lossein von den Objekten des Wollens, ein Nichtgebundensein an diese Objekte = ein Zustand, worin man das Objekt thun und nicht thun, den Zweck verwirklichen und nicht verwirklichen kann. Achten wir wohl darauf, worein hier das Wesen der Freiheit gesetzt wird; es ist darin gelegen, daß der Wollende von dem Objekte seines Wollens unabhängig, über dasselbe erhaben ist, nämlich in dem Sinne darüber erhaben ist, daß er es zum Gegenstande seines Wollens machen und nicht machen kann.

Bleiben wir bei dem aufgestellten Begriffe von Freiheit vorläufig stehen und fragen wir uns, ob nach demselben

vielleicht Grund vorhanden ist, die Freiheit für unverträglich zu halten mit der Unveränderlichkeit. Dieser letztern zufolge bleibt Gott von Ewigkeit bis in Ewigkeit in allen Beziehungen der nämliche, bleiben namentlich alle seine Wollensakte, alle seine Beschlüsse von Ewigkeit bis in Ewigkeit die nämlichen und müssen die nämlichen bleiben. Seiner (eben erklärten) Freiheit gemäß, die ihm offenbar in jedem einzelnen Augenblicke eignet, ist er jeden Augenblick, ist er von Ewigkeit bis in Ewigkeit über die Objekte seines Wollens erhaben, dergestalt, daß er sie jeden einzelnen Augenblick wollen und nicht wollen kann. Ist nun hier ein Anschein von Unverträglichkeit vorhanden? Ja, und zwar ein sehr starker, der zuletzt in wirkliche Unvereinbarkeit ausläuft. Als unveränderliches Wesen nämlich muß Gott das, was er einmal will, von Ewigkeit bis in Ewigkeit wollen und kann es nicht auch nicht wollen; als freies Wesen muß er das, was er wirklich will, von Ewigkeit bis in Ewigkeit auch nicht wollen können. Nach seiner Unveränderlichkeit also kann Gott das, was er will, nicht nicht-wollen, nach seiner Freiheit muß er es nicht-wollen können. Wie ließe sich das mit einander vereinbaren? Hier ist ja completter Widerspruch! Sofern Gott unveränderlich ist, muß er z. B. bei dem von Ewigkeit her gefaßten Rathschlusse der Welterschaffung durch alle Ewigkeit hindurch verharren und ist es ihm nicht möglich, zu irgend einer Zeit die Welterschaffung nicht zu wollen. Nun ist Gott aber auch frei, und zwar, wie sich von selbst versteht, zu jeder Zeit frei, und das Wesen seiner Freiheit besteht (nach dem historisch vorgelegten Begriffe von Freiheit) darin, daß er das, was er will, auch nicht wollen kann. Sofern also Gott frei ist, muß er die Welterschaffung, die er von Ewigkeit bis in Ewigkeit will, von Ewigkeit bis in Ewigkeit auch nicht wollen können. Es ist ihm also in jedem Augenblicke einerseits unmöglich, die Welterschaffung nicht zu wollen, und andererseits nothwendig, sie

nicht wollen zu können. Der direkteste Gegensatz und darum die vollste Unvereinbarkeit!

Man denke und sage nicht, es sei unglaublich, daß ein solcher Begriff von der Freiheit Gottes, der dieselbe in den unauflöslichsten Widerspruch mit seiner Unveränderlichkeit verwickelt, jemals im Ernste von Theologen gegeben worden sei. Ich kann hierfür sogar Werke der neuesten Zeit als Zeugen citiren. Eben in einem solchen bin ich folgender Definition begegnet: „Unter Freiheit des Willens versteht man das volle und ungehinderte Vermögen, sich selbst zu einer von zwei entgegengesetzten Handlungen nach freier Wahl zu bestimmen (potentia completa et expedita, se determinandi per electionem ad utrumlibet ex duobus oppositis). Diese zwei entgegengesetzten Handlungen können aber einander contradictorisch (Liebe und Nicht-Liebe), conträr (Liebe und Haß) oder der Art nach (Studium und Gebet) entgegengesetzt sein, daher theilen die Scholastiker die Freiheit ein in die libertas contradictionis, in die libertas contrarietatis und in die libertas specificationis.“ Hier wird die Freiheit so deutlich und so ausdrücklich wie möglich als das Vermögen bezeichnet, zu einer von zwei entgegengesetzten Handlungen sich selbst nach freier Wahl zu bestimmen, mithin als das Vermögen, unter zwei entgegengesetzten Handlungen frei, d. h. nach Belieben zu wählen = von zwei (z. B. contradictorisch) entgegengesetzten Handlungen (z. B. Schaffen und Nichtschaffen) sowohl die eine als die andere zu wählen (die beigefügte lateinische Erklärung sagt mit dürren Worten: *ad utrumlibet ex duobus oppositis* per electionem se determinandi, d. h. zu jeder beliebigen der beiden entgegengesetzten Handlungen sich durch Wahl zu bestimmen), folglich als das Vermögen, eine und dieselbe Handlung zu thun und nicht zu thun (z. B. schaffen und nicht zu schaffen). Die Freiheit im Wollen erscheint sonach hier als ein Erhabensein des Wollenden über das Objekt seines Wollens in dem früher angegebenen Sinne, daß er nämlich die-

ses Objekt wollen und auch nicht wollen kann. In einem andern der Jetztzeit angehörigen Werke bin ich auf folgende Worte gestoßen: „Gott ist hinsichtlich dessen, was nicht sein eigenes Wesen ist, die unbedingt freie Aktualität, die Anderes setzen kann, wenn sie will. Er setzt das Freie — das Seinkönnende mit Freiheit. Es ist aber in der Freiheit der göttlichen Wirksamkeit nach Außen eingeschlossen, daß Gott . . . den Weltgedanken verwirklichen und auch nicht verwirklichen kann.“ Dieselbe Definition!

Aus dem Bisherigen geht unwiderleglich hervor, daß bei Zugrundelegung des angegebenen Begriffes von Freiheit die Freiheit Gottes wirklich mit seiner Unveränderlichkeit nicht vereinbart werden kann. Wohlgemerkt! das Ergebniß ist nicht dieses, daß wir blos nicht begriffen, nicht einsähen, wie die beiden Attribute neben einander bestehen können; nein, wir sehen klar ein, daß sie gerade Entgegengesetztes besagen, daß sie sich folglich ausschließen und aufheben. Wenn Liebermann sagt, daß nach Aller Eingeständniß die Vereinbarung der Freiheit Gottes mit seiner Unveränderlichkeit kaum möglich sei, so scheint er auch von dem obigen Begriffe der göttlichen Freiheit ausgegangen zu sein.

Was nun? Sollen wir wirklich behaupten, die Freiheit und die Unveränderlichkeit Gottes könnten nicht zusammen bestehen? Das sei ferne! Weit eher soll das ausgesprochene Ergebniß die Definitionen, die wir an die Spitze unserer Erörterungen gestellt haben, in unsern Augen verdächtigen und uns zu abermaliger sorgfältiger Reflexion auf dieselben auffordern. Dieser Aufforderung soll alsobald entsprochen werden.

Die Unveränderlichkeit Gottes läßt nach dem Wortsinne und nach der Offenbarungslehre eine andere Erklärung, als die gegebene, nicht zu. Aber die Freiheit Gottes? Diese wird von andern Theologen und Philosophen auf eine von der obigen abweichende Weise gedeutet,

nämlich als das Vermögen, sich selbst zum Wollen zu bestimmen, die Bestimmung zum Wollen eines Gegenstandes lediglich von sich selbst zu empfangen. Auch das ist Freiheit im Wollen, nämlich ein Freisein oder ein Lossein von fremder Bestimmung zum Wollen, ein Nichtgebundensein an solche fremde Bestimmung; es ist eine Unabhängigkeit des Wollenden von dem, was nicht er selbst ist, eine Abhängigkeit des Wollenden nur von sich selbst. Die höchste Freiheit besteht nach dieser Anschauungsweise darin, daß der Wollende nur durch sich selbst zum Wollen bestimmt werden kann, daß etwas von ihm Verschiedenes ihn nicht nur nicht mit unwiderstehlicher Gewalt zum Wollen bestimmen, sondern nicht einmal den schwächsten, den entferntesten Versuch machen kann, ihn zum Wollen zu bestimmen. Gott hat die Welt mit Freiheit erschaffen, die Menschen mit Freiheit erlöst, heißt hiernach: die Bestimmung zur Welterschaffung, zur Menschenerlösung hat Gott lediglich von sich selbst empfangen; er hat sich aus sich selbst zu der einen wie zu der andern entschlossen; außer ihm selbst hat nichts, gar nichts auf diesen seinen Entschluß eingewirkt. In diesem Begriffe von Freiheit ist nicht eingeschlossen, daß Gott von der Welterschaffung und Menschenerlösung auch hätte abstehen können; aber eben so wenig besagt er, daß er die eine und die andere hätte vornehmen müssen. Er läßt die Frage, ob Gott das, was er verwirklichen wolle, wollen müsse oder auch nicht wollen könne, ganz unberührt, und behauptet nur, daß Gott zu allem Wollen, was in ihm ist, kraft eigener Selbstbestimmung übergehe, daß all sein Wollen ganz und vollständig, einzig und allein von ihm selbst als Subjekt ausgehe.

Ist nun die Freiheit Gottes, auch wenn sie in diesem Sinne genommen wird, mit seiner Unveränderlichkeit unvereinbar? Wir wollen sehen. Unter der Freiheit Gottes, welche als die höchste, als die unbeschränkteste, als die voll-

kommenste angenommen werden muß, ist zu verstehen, daß all sein Wollen ihn zum alleinigen Urheber habe und gar keinen andern Urheber haben könne. Was er also auch immer will, er will es aus und durch sich selbst, und zwar so, daß ein Anderes, als er, auf dieses sein Wollen gar keinen Einfluß äußern kann. Kann nun ein solches lediglich in Gott als Subjekt gründendes Wollen ewig und unveränderlich sein? Warum nicht? Kann Gott nicht einerseits schon von Ewigkeit her sich aus und durch sich selbst zu seinem gesammten Wollen bestimmt haben? Allerdings kann er das; so gut er von Ewigkeit her wollen kann, kann er auch von Ewigkeit her aus und durch sich selbst wollen. Kann er nicht auch andererseits von Ewigkeit bis in Ewigkeit fortfahren, sich aus und durch sich selbst zu dem nämlichen Wollen zu bestimmen? Auch diese Möglichkeit besteht vollkommen, wie ohne Weiteres einleuchtet. Doch damit ist blos gesagt, daß das freie göttliche Wollen unverändert fortbestehen kann, d. h. daß es stets das nämliche bleiben kann und nie ein anderes zu werden braucht. Aber kann es auch unveränderlich fortbestehen, d. h. in der Weise fortbestehen, daß es gar kein anderes werden kann? Auch das. Die Freiheit des göttlichen Wollens wird nicht im Mindesten angetastet, wenn dasselbe auch stets das nämliche bleiben muß; es bleibt ja dabei immer ein aus der Selbstbestimmung Gottes hervorgegangenes, d. i. ein freies Wollen. Die Selbstbestimmung Gottes zum Wollen — und in ihr wurzelt ja die Freiheit seines Wollens — wird doch dadurch nicht aufgehoben, daß sie immer auf das nämliche Wollen nicht blos gerichtet ist, sondern auch gerichtet sein und bleiben muß. Gott ist absolut frei und zugleich unveränderlich, heißt hiernach: Von Ewigkeit her hat Gott sich zu allem seinem Wollen die Bestimmung einzig und allein selbst gegeben; zu allem Wollen aber, wozu er sich von Ewigkeit her selbst

bestimmt hat, fährt er auch durch alle Ewigkeit hindurch fort sich selbst zu bestimmen, dergestalt, daß er die eigene freie Selbstbestimmung zu allem diesem Wollen nie aufheben, nie zurückziehen kann. Zur größeren Veranschaulichung dieser generellen Erklärung wiederhole ich sie an einem concreten Beispiele. Gott ist in Ansehung des Beseligungsbeschlusses der ihm treu dienenden Menschen absolut frei und unveränderlich, heißt nach dem zuletzt Gesagten: von Ewigkeit her hat Gott beschlossen, die ihm treu dienenden Menschen zu beseligen, und zwar beruht dieser sein ewiger Beschluß einzig auf seiner ewigen Selbstbestimmung dazu; zu diesem Beschlusse aber gibt er sich die Selbstbestimmung immerfort, und es ist ihm unmöglich, jemals aufzuhören, sich die Selbstbestimmung dazu zu geben. Wo wäre hier nur ein Schatten von Unvereinbarkeit?

Wenn wir also den zweiten Begriff von Freiheit zu Grunde legen, so hat die Vereinbarung der Freiheit Gottes mit seiner Unveränderlichkeit nicht die mindeste Schwierigkeit. Welcher Begriff von Freiheit steht nun dem christlichen Theologen wohl an? Derjenige, welcher die Vollkommenheiten Gottes in einen nicht zu hebenden Conflikt mit einander bringt, welcher Gott für den Träger aller Vollkommenheiten zu halten verbietet, oder derjenige, welcher nicht einen Schein von Widerstreit unter den göttlichen Vollkommenheiten bestehen läßt, welcher dem Glauben an Gott als den Inbegriff aller Vollkommenheiten nicht das geringste Hinderniß in den Weg legt? — — —

Ueber die Verbindung der Gottheit mit dem entseelten Leibe Jesu während seines menschlichen Todes.

Daß die Gottheit mit der menschlichen Seele Jesu während der Zeit seines Todes (hypostatisch) vereinigt geblieben sei, kann, nach vielen Stellen der h. Schrift (wie z. B. 1. Petr. 3, 18 ff.) nicht bezweifelt werden. Auch bezeugt Petavius de Incarnat. lib. 12. cap. 19., daß ihm von den Alten kaum einer bekannt sei, der das in Zweifel gezogen oder anders geurtheilt habe. — Blieb die Gottheit denn auch mit dem Leibe Jesu vereinigt?

Die h. Schrift enthält nichts, woraus diese Frage mit Sicherheit beantwortet werden könnte. Aber die h. Väter lehren mit großer Uebereinstimmung, das Wort (der Sohn Gottes) habe nur vermittelst der Seele den Leib angenommen. „*Iuxta* veteres Patres Verbum corpus mediante anima assumpsit;" sagt Perrone num. 279. de Incarnatione (volum. IV.). Und daselbst in der Note zu num. 448. heißt es: „De trito hoc Patrum axiomate, Verbum nempe *mediante anima* carnem assumpsisse, cfr. Petav. lib. IV. cap. 13.; ubi ostendit, mentem revera fuisse Patrum, *animam interponi debere tanquam medium, quo extrema duo, Verbum nimirum et Carnem, nimium alioquin abhorrentia, conciliari et uniri inter se necesse fuerit.* Hoc enim argumento seu principio Patres utebantur disputantes adversus Arianos illos, qui Christo homini veram animam denegabant, et adversus ethnicos, qui putabant, non decere maiestatem divinam contagione carnis ac sordibus infici; quibus respondebant, quod *interventu spiritus*, hoc est, *animae vel mentis cum carne copulatus sit Deus.* Imo interdum animae ipsi, mediante mente, Verbum divinum se coniunxisse docebant; ut sic ex propriis principiis refellerent Apollinaristas, qui, duce Platone inter animam et mentem distinctionem interponentes, autumabant, Verbum ani-

mam assumpsisse, sed ratione seu mente carentem." Wenn die Gottheit mit dem Leibe nur mittelst der Seele verbunden war, dann war also, so scheint geschlossen werden zu müssen, zur Zeit des menschlichen Todes Christi (= zur Zeit, wo die Seele vom Leibe getrennt war) die Gottheit mit seinem Leibe nicht verbunden. Dagegen hat die große Mehrheit der Väter und Lehrer der Kirche immer geglaubt und gelehrt, die Gottheit sei während der Zeit des Todes Jesu nicht blos mit seiner Seele, sondern auch mit seinem Leibe verbunden geblieben. Dieser Glaube zeigte sich besonders zur Zeit des Apollinarismus. Wenn Christus keine wahre menschliche Seele hatte, sondern deren Stelle die Gottheit vertrat, so ist auch, so argumentirten die Väter gegen die Apollinaristen, die eben jener Ansicht huldigten, in seinem Tode nicht die Seele, sondern die Gottheit vom Leibe getrennt worden; es ist aber gottlos zu behaupten, daß die Gottheit vom Leibe getrennt worden; also muß sich die Seele getrennt und also Christus eine solche gehabt haben und noch haben. Diese Väter unterstellten demnach als etwas Gewisses und selbst von Seiten der Apollinaristen nicht in Abrede zu Stellendes, daß im Tode Jesu die Gottheit von dem Leibe nicht getrennt worden sei. Hören wir hierüber den alleinigen Athanasius, welcher de Salutari adventu Iesu Christi n. 16. sagt: „Wenn das Wort von dem Leibe gewichen und so die Tödtung geschehen ist, dann haben die Juden wider Gott obgesiegt, eben dadurch, daß sie die unauflösliche Vereinigung (der Gottheit mit dem Leibe) aufgelöst haben." Aber auch unter anderen Verhältnissen, wo sie nicht gerade den apollinaristischen Irrthum bekämpfen, sprechen die Väter ihren diesfälligen Glauben unumwunden aus. So sagt Papst Leo Magnus serm. 1. de resurrectione Domini: „Die Auferstehung des Heilandes hat weder seine Seele in der Unterwelt, noch seinen Leib im Grabe lange aufgehalten; und so schnell war die Belebung des unverweseten Leibes (carnis), daß sein Tod mehr dem Schlafe

als dem wirklichen Tode glich: weil die Gottheit, die sich nicht von den beiden Wesenheiten der angenommenen Menschheit (nämlich von der Seele und vom Leibe) trennte (deitas, quae ab utraque suscepti hominis substantia non recessit), was sie durch ihre Macht von einander trennte, durch dieselbe Macht auch wieder mit einander vereinigte." Wie die Väter, lehrt auch der Römische Katechismus an mehreren Stellen. So part. 1. cap. 5. qu. 6.: „Da Christus ein wahrer und vollkommener Mensch war, so konnte er auch wahrhaft sterben; der Mensch aber stirbt, wenn seine Seele vom Leibe getrennt wird. Wenn wir daher sagen, Jesus sei gestorben, so zeigen wir damit an, daß seine Seele vom Leibe getrennt worden; doch aber geben wir damit nicht zu, daß auch die Gottheit vom Leibe sei getrennt worden; wir glauben und bekennen vielmehr standhaft, daß, nach der Trennung der Seele vom Leibe, die Gottheit sowohl mit dem Leibe im Grabe, als mit der Seele in der Vorhölle vereint gewesen sei." Daselbst qu. 8.: „Wir glauben nicht nur, daß der Leib Christi begraben worden sei, sondern durch diese Worte (im 4. Glaubensartikel) wird uns vorzüglich zu glauben vorgestellt, daß Gott begraben worden sei; gleichwie wir auch nach der Vorschrift des katholischen Glaubens durchaus mit Wahrheit sagen, Gott sei gestorben und aus der Jungfrau geboren. Denn da die Gottheit nie vom Leibe, der in's Grab gelegt wurde, getrennt worden, so bekennen wir mit Recht, Gott sei begraben worden." Dieselbe Lehre findet sich auch cap. 6. qu. 1. und 8. Endlich bekennt sich zu dieser Lehre auch Papst Pius VI. in seiner Bulle Auctorem fidei, indem es censura 63. heißt: „Die Gläubigen beten das Herz Jesu als das Herz Jesu an (illud adorant ut est cor Iesu), nämlich das Herz der Person des Wortes, womit es unzertrennlich vereinigt ist, auf dieselbe Weise, wie der entseelte Leib Christi in den drei Tagen des Todes ohne

Trennung oder Absonderung von der Gottheit anbetungswürdig war im Grabe."

Aber — wie verträgt sich diese Lehre, daß die Gottheit mit dem Leibe Jesu im Grabe während der Zeit seines menschlichen Todes vereinigt geblieben sei, mit jener anderen Lehre, das Wort habe nur vermittelst der Seele den Leib angenommen? Wenn das Wort nur vermittelst der Seele den Leib angenommen hat, hat sich dann nicht dasselbe mit der Seele zur Zeit des Todes Jesu wieder von dem Leibe getrennt? Diese Einwendung macht sich auch Billuart tractat. de Incarnatione, Dissert. VII. artic. III. (tom. 14. edit. Wirceburg. de anno 1758 pag. 237.) und antwortet, das wäre allerdings dann wahr, wenn die Seele ein nothwendiges, nicht aber, wenn sie ein blos passendes und schickliches Verbindungsmittel zwischen der Gottheit und dem Leibe wäre; so könne eine Freundschaft, die unter zwei Personen durch eine dritte gestiftet worden, auch nach Beseitigung dieser noch fortdauern. Hören wir ihn selbst: „Dices: Quoties aliqua inter se uniuntur mediante aliquo, separato illo medio dissolvitur unio; sic separata superficie a corpore, ab ipso removetur etiam color: Ergo si Verbum assumpsit corpus mediante anima, illa anima separata a corpore in triduo mortis, ab ipso etiam remota est subsistentia Verbi, quod est falsum. R. Ant. verum esse de medio necessario, non vero de medio quoad aptitudinem et congruentiam, sic inter aliquos causatur amicitia mediante aliquo, eo remoto, adhuc remanet amicitia." Allein die Väter betrachten die Seele nicht als ein blos passendes und schickliches, sondern als ein blos nothwendiges Verbindungsmittel der Gottheit mit dem Leibe; wenigstens ist das unter anderen mit Ambrosius und Origenes der Fall, als welche (jener Tractat. de Trinit. c. 13., dieser Periarch. c. 6.) eine unmittelbare Verbindung beider mit einander für unmöglich erklären. Stehen denn nun die Väter nicht mit sich selbst im Widerspruche, wenn sie einerseits

zwar lehren, das Wort habe nur vermittelst der menschlichen Seele den menschlichen Leib angenommen, und andererseits doch darauf bestehen, daß das Wort auch mit dem menschlichen Leibe Jesu im Grabe verbunden geblieben sei? Das doch nicht! Man darf nur unterscheiden zwischen hypostatischer und nichthypostatischer Vereinigung; und aller anscheinende Widerspruch verschwindet. Wir sagen nun:

Eine hypostatische Vereinigung des Wortes mit dem Leibe war allerdings nur vermittelst der Seele möglich. Um uns hiervon zu überzeugen, dürfen wir nur bedenken, worin die hypostatische Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Jesu Christo bestehe. Diese Vereinigung besteht, wie Jeder weiß, in der Vereinigung beider Naturen zu Einem (persönlichen) Subjekte, so zwar, daß zur Hervorbringung aller Wirkungen in diesem zusammengesetzten Subjekte beide Naturen zusammenwirken, nicht aber der Mensch durch die Thätigkeit der göttlichen Natur wirkt (dann wäre der Mensch — Gott geworden, was nicht möglich, weil dann die Persönlichkeit in Gott aufgehört haben müßte), sondern daß das Wort (der Sohn Gottes) durch die Thätigkeit der menschlichen Natur wirkt (Gott ist Mensch geworden), und daß er dann alle diese Wirkungen (als die seinigen, d. h. als seiner göttlichen Person (die menschliche Persönlichkeit hat in ihm aufgehört) zukommende findet oder erkennt. Nun kann aber das Wort nur solche Wirkungen als die seinigen oder als seiner göttlichen Person zukommende finden, welche seiner (des Wortes) Natur gemäß sind, welche, da das Wort als Gott ein purer Geist, d. h. ein erkennendes und wollendes Wesen, und nichts anders ist, keine anderen sein können, als Akte des Erkennens und Wollens. Mithin kann das Wort unmittelbar nur mit der menschlichen Seele, als welche allein solcher Wirkungen fähig ist, hypostatisch vereinigt sein. Da jedoch mittelst solcher von dem Worte in der menschlichen Seele

Jesu hervorgebrachten Wirkungen auch in dem mit dieser Seele physisch vereinigten Leibe entsprechende Wirkungen entstehen oder sich einfinden: so ist das Wort auch mit diesem Leibe, aber nur mittelbar, nämlich vermittelst der menschlichen Seele, hypostatisch vereinigt. Hieraus folgt, daß das Wort zur Zeit des menschlichen Todes Jesu zwar wohl (was Glaubenslehre) mit seiner menschlichen Seele, nicht aber mit seinem Leibe, als welcher ja zu dieser Zeit von der Seele getrennt war, hypostatisch vereinigt blieb. Ohne Zweifel haben die oben erwähnten Väter an eine solche hypostatische Vereinigung gedacht, wenn sie eine unmittelbare Vereinigung des Wortes mit dem Leibe für unmöglich erklärten.

Dagegen ist eine unmittelbare nichthypostatische Vereinigung der Gottheit mit dem Leibe nicht schwerer möglich oder gedenkbar als die Vereinigung des menschlichen und überhaupt jedes Geistes mit einem Leibe. Denn jeder Geist oder jede geistige Natur, wie viel mehr die allmächtige göttliche, besitzt, wie Stattler (§. 344. III.*) sich ausdrückt, eine bewegende Kraft und das Vermögen durch die Bewegung zu wirken; einer solchen Einwirkung aber ist der (entseelte) Leib allerdings empfänglich (pollet vi motrice et virtute agendi per motum, cuius solius impressionis capax est corpus). Wenn daher Theologen, wie Billuart (l. c. pag. 262.) und Liebermann (III. 570.) weiter gehen und auch eine hypostatische Vereinigung des Wortes mit dem entseelten Leibe Jesu im Grabe behaupten *): so ist nicht wohl abzusehen, wie diese Behauptung sich rechtfertigen

*) Doch beschränkt Billuart seine Behauptung, indem er l. c. nach den Worten „De facto Verbum assumpsit naturam irrationalem et insensibilem, cum triduo mortis mansit unitum hypostatice cadaveri, communicans ei suam personalitatem“ — hinzufügt: „non quidem sub ratione personalitatis, sed sub ratione subsistentiae constituentis non personam sed suppositum, quia creatura irrationalis est incapax denominari persona.“

lasse. Denn der entseelte Leichnam Jesu im Grabe war nicht fähig, Wirkungen an- und aufzunehmen, welche der Natur oder Wesenheit des Wortes konform sind; und eben so wenig konnte das Wort irgend Wirkungen des entseelten Leibes als die seinigen oder als ihm zukommende finden — wenn anders überhaupt noch von Wirkungen des entseelten, weder etwas thuenden noch leidenden, Leibes die Rede sein kann. Eine hypostatische Vereinigung des Wortes mit dem im Grabe ruhenden Leibe Jesu kann also, wir wiederholen es, nicht wohl angenommen werden; dagegen hat die Annahme einer nichthypostatischen solchen Vereinigung nicht die mindeste Schwierigkeit. „Corpori" — sagt Stattler §. 419*. — sicut in vita non nisi mediante anima hypostatice, id est, sub unitate suppositi, Verbum unitum erat; ita post mortem, non quidem specialim persona Verbi, sed tamen Divinitas ipsa unita mansit, influxu supernaturali, continuo praeservans illud ab omni initio vel minimo corruptionis, iuxta illud Psalmi XV. 10. *Non dabis Sanctum tuum videre corruptionem*; quod Act. II. 27. S. Petrus de Christo dictum esse affirmat." Nach Stattler blieb also die Gottheit mit dem entseelten Leibe Jesu im Grabe, jedoch nicht hypostatisch, vereinigt und bewahrte denselben durch stete übernatürliche Einwirkung vor jeder, auch der geringsten Verwesung. Gegen diese Stattler'sche Ansicht läßt sich, soviel wir sehen, nichts einwenden, wenn nicht etwa dieses, daß ja dann nicht, wie es in der Bulle Auctorem fidei heißt, der Leib Jesu im Grabe anbetungswürdig gewesen sein würde. Allein wenn auch keine eigentliche hypostatische Vereinigung im strengen (oben angegebenen) Sinne zwischen dem Worte und dem Leibe Jesu im Grabe stattfand und nicht stattfinden konnte, so waren doch beide unmittelbar mit einander zu Einer Subsistenz (freilich nicht zu einer persönlichen, in dem angegebenen Sinne) verbunden; und daher der Leib Jesu im Grabe immer noch anbetungswürdig.

Blieb denn, wie mit dem entseelten Leibe Jesu im Grabe, so auch mit seinem am Kreuze vergossenen und also vom Leibe abgesonderten Blute die Gottheit unmittelbar verbunden? Hierüber sind die Theologen nicht so einig. Unter Papst Pius II. brach zwischen den Theologen aus dem Orden des h. Franziskus und denen aus dem Orden des h. Dominikus über diesen Gegenstand ein heftiger Streit aus, indem diese die Frage bejaheten, jene sie verneinten; drei Tage hindurch wurde in Gegenwart des Papstes gestritten, aber nichts entschieden; vielmehr wurde zwei Jahre später durch eine päpstliche Konstitution beiden Parteien Stillschweigen auferlegt und für den Fall, daß die eine die andere verketzerte oder auch nur mit einer Zensur belegte, die Strafe der Exkommunikation angedroht. In dem bald nachher ausbrechenden Streite darüber, ob Christus bei seiner Auferstehung alles früher vergossene Blut wieder angenommen und mit seinem glorwürdigen Leibe vereinigt, oder aber ob er irgend vergossenes Blut auf der Erde zurückgelassen habe, behaupteten die Dominikaner das Erste, sich stützend auf eine Stelle in den Werken ihres Ordensbruders des heil. Thomas von Aquin und noch auf einige andere, übrigens zweifelhafte Väterstellen. Auch mußten sie das behaupten bei jener ihrer anderen Meinung, daß die Gottheit auch mit dem vergossenen Blute zur Zeit des menschlichen Todes Jesu verbunden geblieben sei: weil, nach dem Glauben der katholischen Kirche, seit der Himmelfahrt Jesu vierzig Tage nach seiner Auferstehung die ganze Menschheit desselben zur Rechten Gottes des Vaters sitzt. Aus diesem Grunde folgt, daß, wenn auch die angeblichen Blutstropfen Christi, in deren Besitz einige Kirchen zu sein sich rühmen, wirkliche Blutstropfen Christi wären, daß dann diese Blutstropfen zwar als kostbare Reliquien des Erlösers in hohen Ehren gehalten werden müßten, keineswegs aber angebetet werden dürften.

In Baltzer's Beiträgen zur Vermittelung

eines richtigen Urtheils über Katholizismus und Protestantismus findet sich; S. 63—64. des II. Heftes, eine sogenannte spekulative Begründung der Lehre, daß die Gottheit mit dem Leibe Jesu zur Zeit seines menschlichen Todes vereinigt geblieben sei, die wir hier schließlich mit der Bemerkung mittheilen wollen, daß wir das Urtheil über den Werth derselben ganz dem Leser anheimstellen.

Ist aber Christi Leib und Blut (nämlich nach Joh. 6, 33., 54, 59.) das belebende Prinzip des ganzen erlöseten Menschenstammes und Christus selbst (nach andern vorher angeführten Schriftstellen) eben so sehr dessen lebendiges, wie Adam dessen todtes Haupt; so folgt, daß der im Menschengeschlechte vorhandene Stammleib, worin alle Einzelleiber ihren immanenten Lebensgrund haben, wenn er, abgesehen von allen Einzelleibern, blos in seinem irdischen Stammgesetze als *natura naturans* aufgefaßt wird, nicht Adam, sondern Christo angehört. Denn Adam ist nur um Christi willen und in Beziehung auf ihn der irdische Stammvater geworden, so daß Christus in Verbindung mit Adam und nicht schon Adam für sich allein der irdisch-himmlische Stammvater des ganzen Menschengeschlechtes ist. — In dieser Idee haben wir das ganze Menschengeschlecht in Christo unter dem Weltgesetze des Lebens. Der gemeinsame Stammleib, oder die zeugende *natura naturans* ist, wenn man absieht von allen Einzelleibern, die in der *natura naturata* ihre Realoffenbarung haben, der unsterbliche Stammleib Christi, sofern er als Gottmensch zugleich der geistige und himmlische Adam ist. Dagegen bleiben alle Einzelleiber dem Weltgesetze des thierischen und irdischen Adams verfallen und werden vom Abgrunde des Todes bis auf den letztgeborenen Adamssohn verschlungen werden. — Durch Christus, als den Gottmenschen, wurde zunächst der im Sündenfalle gestorbene himmlisch-irdische Stammvater zu einem irdisch-himmlischen wieder auferweckt und ungeachtet der Gottmensch in der Zeitenfülle als das historische Weltwunder im Weltgesetze des irdischen und himmlischen Lebens sich zeigte, blieb er doch als

Menschensohn mit seinem Einzelleibe dem Weltgesetze des irdischen Todes unterworfen. — Wir müssen daher den Leib Christi als Einzelleib des Menschensohnes unterscheiden von dem Stammleibe des Gottmenschen. Nur jener war dem Tode unterworfen, nicht auch dieser. Und nur als Menschensohn ist Christus am Kreuze verschieden, nicht auch als Gottmensch. Darum blieb nach der Lehre des römischen Katechismus der Leib Christi mit dem Gottsohn in Vereinigung, ungeachtet der Menschensohn verschied und als geistiger und himmlischer Adam mit dem Gottsohn in Vereinigung fortlebte *), d. h.: es blieb der unter dem Weltgesetze des Lebens stehende Stammleib in fortgesetzter Vereinigung mit der Person des Gottmenschen, ungeachtet die Geistseele des mit dem Gottsohn vereinigten Menschensohns von ihrem Einzelleibe abschied und in bleibender Vereinigung mit dem Gottsohn zur Unterwelt hinabstieg."

*) Pars I. cap. VI. Quaest. 1. . . . *hoc nobis credendum proponitur, Christo iam mortuo, eius animam ad inferos descendisse, ibique tamdiu mansisse, quamdiu eiusdem corpus* (als Einzelleib) *in sepulchro fuit. His autem verbis simul etiam confitemur, eandem Christi personam* (als Synthese von Gottsohn und Menschensohn, mit Inbegriff des lebendigen Stammleibes bei gestorbenem Einzelleibe) *eo tempore et apud inferos fuisse, et in sepulcro iacuisse. Quod quidem cum dicimus, nemini mirum videri debet, propterea quod, ut saepe iam docuimus, quamvis anima a corpore* (als Einzelleib) *discesserit, nunquam tamen divinitas vel ab anima, vel a corpore* (als Stammleib, in welchem Christi Einzelleib das Haupt ist) *separata est.*" Ob wohl der römische Katechismus an diese Unterscheidung von Stamm- und Einzelleib gedacht haben mag —?

Röm. VIII. 17 und ff.

Daß diese Stellen mancherlei Deutung fähig sind, davon zeugen die Exegeten. — Man denke nur an die neuern Exegeten — an Tholuck, Reiche u. A. — Den Stein des Anstoßes legt der Ausdruck ἡ κτίσις, πᾶσα ἡ κτίσις die Schöpfung, die ganze Schöpfung. Diese wartet eines Wartens auf die Offenbarung der Kinder Gottes, und dieses Warten soll in der künftigen Glorie, die derer sein werde, welche mit Christo leiden, belohnet werden. — Nun fragt man nach dem Umfange der κτίσις, Schöpfung. Einige dachten sich die Christen, Andere Juden- oder Heidenchristen; bald bezog man den Ausdruck auf das Volk Israel, bald auf die Heidenwelt oder die ganze Menschheit. Endlich nahm man den Ausdruck wörtlich, und faßte unter denselben die ganze Schöpfung, vernünftige und vernunftlose. Jeder Exeget wand sich, so gut er konnte, durch; rettet man die wörtliche Auffassung, so verwickeln wieder manche Fragen, um sich die Sache im Geiste der Offenbarung vorzustellen. — Man hat bald eine Vorstellung, geht man nur auf den Offenbarungs-Organismus ein; ob aber diese sich mit unserm Apostel sühnt, das ist eine andere Frage. Das ist die Vorstellung. „Adam, der erste Mensch, sündigte, und mit dieser kam der geistige wie leibliche Ruin in die Menschheit. Der Fluch, der die erste Sünde begleitete, lautete: „Verflucht sei die Erde um deinetwillen; nur mit Beschwerde sollst du dich ernähren alle Tage deines Lebens, sie soll dir Dorn und Distel tragen u. s. w. Sonach soll selbst die Erde, die vernunftlose Natur, diesen Fluch der Sünde entladen helfen, und Gott, der Weltregierer, gab ihr dieses Fluches wegen gerade die Gestaltung. — Darum heißt es: Verflucht sei die Erde um deinetwillen. Wenn nun Christus kam, um den Fluch der Sünde wegzunehmen, und wenn — wie bekannt nach der Geschichte — die Menschheit nach Erlö-

sung seufzte, sei es bewußter oder bewußtloser Weise: dann dürfte es nicht zu kühn figürlich gesprochen sein, wenn es heißt: „die ganze Schöpfung seufzte," harrte der Erlösung. — War nun wirklich Christus erschienen, so war die Erlösung näher, so mußte das Bedürfniß, erlöst zu werden, stark und stärker werden, und darum auch in gewissem Sinne der Fluch von vernunftloser Erde weichen. — Sodann: die ganze Schöpfung u. s. w."

— Ob aber diese Deutung nach der Analogie sich halte, darüber hat sich der Apostel nach seinem Gedankengang auszuweisen. Dieser Gedankengang hebt mit Kap. VII., wenn auch in entfernter Weise, an; damit machen wir aber den Anfang, um im Geiste des Apostels desto gewisser zu exegisiren, weil durchweg, bei jedem Schriftsteller, ein Gedanke den andern bestimmt, näher deutet. „Nichts Verdammliches ist sonach jetzt mehr in denen, welche in Christo sind; in Christo aber sind Solche, welche nicht mehr nach dem Fleische (fleischlichen Gelüsten), sondern nach dem Gesetze des in Christo lebenden Geistes wandeln. Das Gesetz (mosaische) vermochte nicht von Sünde und Tod zu befreien; sondern Christus, obgleich dasselbe heilig, gerecht und gut war. — Im Gegentheile kam das Gesetz um seine Kraft per carnem, *διὰ τῆς σαρκός*, durch das Fleisch." Vgl. Cap. VIII. 1—3., Cap. VII. 7 u. ff. Wozu aber diente denn das Gesetz? — Wohl dazu, um die Sünde ins Leben zu rufen? Allein das konnte nicht der Fall sein, da das Gesetz heilig, gerecht und gut war, und autorisirt von dem allheiligen Gott. Auf diese Fragen ertheilt der Apostel entschiedene Antwort. Vergl. nur das angeführte Kapitel VII. 7 und ff. Darnach, wie leicht zu ersehen, vermittelte das Gesetz die Erkenntniß der Sünde; und obgleich nun der Mensch, mit der Leuchte des Gesetzes, die Sünde erkannte, so that er sie dennoch. — Auf diesem Wege und in dieser Weise wuchs nun Sünde und Schuld. Aber warum that dennoch der Mensch wider das Gesetz? Auf diese Frage antwortet bestimmt Kap. VII., insbesondere V. 17. „Die im Menschen

wohnende Sündhaftigkeit — ἡ οἰκοῦσα ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἁμαρτία, die, wie Kap. V. ausweiset, durch den ersten Menschen — Adam in die Welt getreten, und von ihm auf alle Menschen übergegangen ist." Da nun, nach Kap. VIII. 3. das Gesetz in Folge der den Menschen inwohnenden ἁμαρτία — Sündhaftigkeit — zur Entschuldigung und Rechtfertigung zu schwach war, darum sandte Gott seinen Sohn Christum wie angethan mit sündlichem Fleische, und verurtheilte, der Sünde wegen, die Sünde im Fleische (Kap. VIII, 3.) damit die vom Gesetze geforderte Gerechtigkeit (nach seiner heiligen Güte) an uns voll werde.

Die Darstellung des Apostels ist sehr sinnig und tief. Weit entfernt, daß der Apostel behaupten wollte, das Gesetz habe Sünde in das Leben rufen sollen, das sei seine Bestimmung gewesen, er führt nach Kap. V, 20. blos die auf den Grund des Gesetzes erfolgte sittliche Erscheinung an. — Darnach vermittelt das Gesetz die Erkenntniß der Sünde, und mit dieser Erkenntniß das Bewußtsein der sittlichen Schwäche und Schuld, beide aber ließen das Bedürfniß und das Sehnen nach dem Erlöser Christus fühlen. — War das der Fall, so arbeitete das Gesetz der Aufnahme des Erlösers in hohem Grade vor.

Der im V. 4 gegebene Gedanke wird in den folgenden Versen weiter ausgebildet; diese Ausbildung substituirt die Erneuung des innern Menschen, des Menschen nach dem Geiste, durch Christum; an diese Erneuung ist das Leben (ewige), an die Nicht-Erneuung, an den Wandel nach dem Fleische, Tod, Verderben, gebunden. Daher heißt es denn nach V. 10.: „Wenn Christus in euch ist (sein Geist in euch

*) Im Texte heißt es: δικαίωμα τοῦ νόμου — Rechtfertigung des Gesetzes. Diese Kürze verfängt. — Rechtfertiget denn das Gesetz? Mit nichten; denn alle Rechtfertigung kommt von Christo. Vergl. VII, 24 und 25. Daher überträgt sich sonder Zwang der Ausdruck: ὁ νόμος ἅγιος, δίκαιος, ἀγαθος. Vergl. VII, 12.

thätig) so ist der Leib zwar todt, um der Sündhaftigkeit willen, lebendig aber der Geist, um der Rechtfertigung willen." Dieser Gedanke ist nach dem frühern des Apostels klar, in sofern der Leib als Träger der ἁμαρτία (der Sündhaftigkeit) gedacht ist, Christus als Gnadenspender. Vergl. Kap. VII. Weil Christi Geist (Gnade) uns geworden, so sollen wir nicht mehr dem Fleische (fleischlichen Gelüsten), sondern dem Geiste leben; auf jenes Leben sind Tod, Verderben, auf dieses Leben und Seligkeit gesetzt. Vergl. VIII, 11—13. Als adoptirte Kinder Gottes lassen wir uns vom Geiste Gottes führen, und in diesem Geiste rufen wir: „Abba, Vater!" Wir sind adoptirte Kinder Gottes, nicht von Rechts-, Geburtswegen, sondern adoptione, υἱοθεσίᾳ, sind wir in dieses Verhältniß zu Gott getreten; als solche und willige auch Erben Gottes, Miterben Christi, wenn wir übrigens mit Christo, in seinem Geiste, leiden. Vgl. 14—17.

An dieser Stelle verhehlt der Apostel nicht eine besondere Absicht seines Schreibens, und diese läßt sich nicht verkennen in der Ermunterung zum gottergebenen Dulden. Diese Absicht tritt besonders nach den Versen 18, 31 u. ff. hervor.

Den Gedanken nach V. 18. ergreift der Apostel oder der Gedanke ergreift den Apostel, und, was er folgen läßt, will, soll in den Leiden dieser Zeit trösten. Mit V. 19. und solchen, wo die Ausdrücke κτίσις, πᾶσα ἡ κτίσις vorkommen, hebt die fragliche Schwierigkeit an, und dieses zwar mit der Frage: Welche oder was befaßt die κτίσις — Schöpfung? die vernünftige blos oder auch die vernunftlose? Wenn indeß die ganze Schöpfung gemeint ist, wie hat man sich dann all das von ihr Prädizirte vorzustellen? — Auf dem Wege der Exegese ist vor der Hand zu ermitteln. — Was soll uns auch abhalten, vielmehr uns nicht ermuntern, mit Christo zu leiden? Nichts, gar nichts. „Denn ich halte dafür, daß die Leiden dieser Zeit sich nicht mit der künftigen Glorie, die an uns offenbar werden wird, vergleichen lassen (Vgl. 18.).

Wartet doch die Schöpfung eines Wartens auf die Offenbarwerdung der Kinder Gottes (Vergl. 19.). — Wie, sollen denn nicht um so mehr wir als adoptirte Kinder Gottes mit Christo die Leiden der Zeit dulden, da sogar die Schöpfung überhaupt von Sehnsucht nach einer bessern Zukunft erfüllt ist. Wir als adoptirte Kinder Gottes sollten diese Sehnsucht nicht unterhalten, da wir Christi wegen die künftige Glorie mit Bewußtsein und Glauben erwarten, da selbst die Schöpfung und Nicht-Kinder Gottes sich von Sehnsucht auf künftige Glorie tragen lassen. — Zu dieser Deutung veranlaßt uns der Gegensatz des 18. und 19. Verses — an uns und die Schöpfung, εἰς ἡμᾶς und ἡ κτίσις. — Sonder Zweifel stehen ja diese Verse in einem Verhältnisse, und welch anderes, denn das hervorgehobene, läßt sich noch denken. — Aber welche befaßt die Schöpfung? Es ist der Gegensätzlichkeit wegen nicht in Abrede zu stellen, daß wenigstens an die Menschheit überhaupt (vom ersten bis zum letzten) gedacht sein müsse. Den Inhalt des Gedankens an dieser Stelle noch zu erweitern — das scheint uns zu gewagt, und darum exegetische Willkür. Von dieser Schöpfung (κτίσις) ist wieder nach V. 20. und 21. Rede. „Denn die Schöpfung ist der Vergänglichkeit unterworfen, nicht freiwillig, sondern um dessentwillen, der sie unterwarf auf die Hoffnung hin, daß auch dieselbe Schöpfung von der Knechtschaft der Vergänglichkeit zu der glorreichen Freiheit der Kinder Gottes erlöset werde.“

Das γὰρ (denn) nach V. 20. enthält einen Grund; aber für was? — Warum — an den vorhergegangenen Gedanken angebunden — warum harret eines Harrens die Schöpfung auf die Offenbarwerdung der Kinder Gottes? — Weil sie (die Schöpfung) der Vergänglichkeit unterworfen ist, nicht der Vergänglichkeit widerstehen kann; sie harret aber auf die Hoffnung hin, daß auch sie selbst von der Knechtschaft der Vergänglichkeit zur Freiheit u. s. w. — Welche befaßt nun die Schöpfung? Allhier ist die Antwort entschieden; die vernünftige, sich selbst bewußte Schö-

pfung harret, weil sie, und nur sie der Hoffnung fähig, mächtig ist. Der Gedanke ist sehr tief, und hat eine tiefe psychologische Grundlage. Das ewige Werden und Vergehen, der stete Wechsel der Erscheinungen und Zustände ist es, worauf das Hoffen und Sehnen anhebt und fortbesteht; gibt es auch in diesem Zeitleben ein Zustand, der zusagt — er währt nur Augenblicke. Hienieden gibt es nichts Stetes, Alles kreiset im ewigen Kreise. Drückt ein Geschick, so hebt Hoffnung auf Besseres an, und der Mensch läßt sie ungerne fahren; beglückt das bessere Geschick, so läßt er wieder nicht die Hoffnung, daß es bleibe. Aber, aber es wechselt. — Daher so natürlich das Hoffen und Sehnen zum Guten, was nicht wechselt, vergeht, sondern bleibt, ewig ist. — In dieser Hoffnung leben nun auch die Kinder Gottes, wo sie dulden, leiden; nicht nur sie, in ihr und mit ihr lebt die Schöpfung — die vernünftige. Diese Ordnung der Dinge hat Gott eingeleitet, und darum heißt es: „Die Schöpfung ist der Vergänglichkeit unterworfen, nicht freiwillig, sondern um dessentwillen, der sie unterworfen hat.“ Nach V. 22. begegnet uns derselbe Gedanke, aber mit mehr Inhalt, Allgemeinheit; auch ist derselbe modifizirt. Es heißt: „Wissen wir ja, daß die ganze Schöpfung seufzet, und in Geburtsnöthen liegt bis auf diese Stunde.“

Wenn man bei der Exegese das Sprachelement zu beachten (wie das sich von selbst versteht), der Sprache den Geist vorstellt, und wenn der Geist in seiner Entwickelung wiederum zu begleiten ist, um die Sprache nicht falsch zu deuten; dann hat man selbst auf wörtliche, grammatikalische Auffassung besonderes Gewicht zu legen, wenn diese Auffassung nur nicht den Schriftsteller mit sich selbst in Widerspruch setzt, vielmehr dessen Gedankenkreis zwangslos erweitert oder näher bestimmt. — Dieser Grundsatz hat wohl an dieser Stelle Anwendung.

Hieß es früher schlechthin ἡ κτίσις — die Schöpfung, so blieb es doch unentschieden, ob damit auch die vernunft-

lose, die ganze Schöpfung, gemeint sei. Vgl. V. 19. Außer Zweifel war es, daß nach V. 21. und 22. nur der vernünftigen Schöpfung gedacht wurde; dafür sprach der Inhalt der Stellen. — Nun aber stoßen wir nach V. 22. auf den Ausdruck: πᾶσα ἡ κτίσις — die ganze oder gesammte Schöpfung. — Wer stellt sich hier nicht das Weltall — τὰ πάντα vor? — Wer nicht, wenn der Gedanke sich nicht als ein Verhältniß-Gedanke an die frühern anreiht, d. h. wenn er nicht als Neben-, untergeordneter, begründeter Gedanke zu fassen? Dazu könnte leicht das „ὄιδαμεν γὰρ — denn wir wissen — verleiten, wenn nicht das γὰρ — denn — auch sprachlich eine andere Deutung gestattete. Wir haben es mit „ja" übersetzt, und mit dieser Uebersetzung den Gedanken an die frühern der Art angereiht, daß mit demselben eine Steigerung, Verallgemeinerung der frühern Gedanken fühlbar wird. Diese Auffassung widerspricht nicht nur nicht dem Ganzen, sondern bietet sich sogar zwanglos mit Rücksicht auf das „πᾶσα ἡ κτίσις — die gesammte Schöpfung." — Welch ist nun der Inhalt dieses 22. Verses? „Nicht nur die vernünftige, sich selbst bewußte Schöpfung, die Menschheit überhaupt, seufzet und liegt in Geburtsnöthen, selbst die vernunftlose. Sie seufzet nach Erlösung, gleich einer Gebärenden — mit Schmerz und Wehen." — Das ist aber eine tiefsinnige Auffassung des Weltalls, worin sich Alles im Entstehen und Vergehen, in einem ewigen Ringen nach Losgebundenheit und Freiheit offenbart. Und ist dieser Kampf vollendet, dann tritt die neue Erde und der neue Himmel ins Dasein, dann weicht der Fluch von der Erde. Vgl. II. Pet. III., Apol. XXI, 1 u. ff. Dieser Gedanke bestätiget, erhöhet dann den des 19. Verses zu dem angekündigten Zwecke, wenn sonst nicht der Apostel sogar an der Stelle diesen Gedanken in der jetzigen Allgemeinheit im Auge hatte, was damals wegen des einfachen ἡ κτίσις nicht ausgemacht werden konnte. Wenn die beschriebene Erscheinung, die Erneuung der Erde und des Himmels, eingetreten: dann hat der Erlöser sein

Werk vollendet; aber jetzt noch nicht. Denn die ganze Schöpfung seufzet noch bis auf diese Stunde — ἄχρι τοῦ νῦν. — So wie also mit der Sünde Adams der Fluch nicht nur über das Menschengeschlecht, sondern auch über die Erde erging, so wird mit Abschluß der Menschen- auch die Erde-Erlösung eintreten. — Die Erde, in welcher Gestalt sie auch immer erscheinen mag, wird wieder das Paradies vor der Sünde abbilden. Alle diese Ideen, wie schön fügen sie sich nicht in den Offenbarungs-Organismus. Wenn der Erlöser die Sünde und ihre Gräuel zu tilgen hat, und getilgt hat, was kann dann noch erübrigen, denn die Welt vor der Sünde, die Freundschaft mit Gott, und damit Alles, was Seligkeit heißt. In diesen Zustand gehen die Erlöseten zwar durch den leiblichen Tod ein, und sonach auf einem andern Wege, als dies ohne die Sünde geschehen seine würde; aber was schadet das? wer begreift die Tiefe der göttlichen Weisheit! — Der V. 23., der sich noch strenge an die erörterten fügt, ist nach der jetzigen Aufstellung ohne Dunkel. Die Uebersetzung gibt faßt den Dolmetscher: „Nicht nur die Gesammt-Schöpfung seufzet (nach Offenbarwerdung der Kinder Gottes), sondern auch wir selbst (als Kinder Gottes) die wir die Erstlinge des Geistes haben (zuerst als Kinder Gottes adoptirt worden) — auch wir seufzen innerlich bei uns, erwartend die Kindschaft (die künftige Glorie der Kinder Gottes, V. 18.), die Erlösung unseres Leibes."

Dieser Gedanke war in den frühern Versen implicite ausgesprochen, hier wird er in anderer Wendung, mit ausdrücklicher Einschließung des Sprechenden, vernommen. — „Die Erlösung unseres Leibes" begreift den Seufzer nach Auflösung in sich, als hätte der Apostel sich ausgedrückt: „Ich wünsche aufgelöset zu werden, und bei Christo zu sein!" — Endlich vergleiche man das Anfangs nach der Analogie, nach der Geschichte der Offenbarung — in ihren beiden Hauptmomenten hervorgehobene Ergebniß mit dieser exegetischen Entwickelung — mit der Frage: Ob und in wie fern beide Ergebnisse divergiren?

Das Ende dieses Kapitels und die ff. bis XI. einschließlich wenden sich um die Frage: „Ob denn auch das ganze Menschengeschlecht zu der wirklichen Erlösung, zu der Glorie der Kinder Gottes gelange?" — Der Traktat thut vom biblischen Standpunkte aus die Prädestinationslehre ab, die zum Erstaunen tief in die göttliche Oekonomie greift. — Soviel nur noch an dieser Stelle: diese Lehre resultirt aus dem Gebrauche oder verschuldeten Nichtgebrauche der göttlichen Gnaden. Erörterung dieser Lehre schweift über die uns hier gesteckte Grenze der exegetischen Andeutung.

Ueber die geborenen Kardinäle der kölnischen und trierischen Kirche.

Die Erhebung des gegenwärtigen Herrn Erzbischofes von Köln unter die Zahl der Kardinäle der römischen Kirche, hat zu der Frage Veranlassung gegeben, ob Herr von Geissel der erste unter den Erzbischöfen von Köln sei, welcher mit dem Purpur bekleidet worden, oder ob ein anderer Erzbischof von Köln vor ihm sich dieser Auszeichnung zu erfreuen gehabt habe.

Herr Dr. Binterim berichtet S. 8 seiner unten genannten Schrift[1]), er habe zu der Deputation gehört, welche im Namen des Düsseldorfer Dekanates dem Herrn Erzbischof die Glückwünsche zu dieser Würde darzubringen gehabt habe, und er habe in dieser seiner Eigenschaft (am 17. Oktober 1850) „als bloße geschichtliche Merkwürdigkeit her-

1) Hermann II. Erzbischof von Köln. Aus authentischen Urkunden dargestellt als Erzkanzler des h. apostolischen Stuhles und als Kardinalpriester an der St. Johanniskirche vor dem lateinischen Thore. Von Dr. A. J. Binterim. Düsseldorf 1851.

vorgehoben, daß es gerade achthundert Jahre seien, wo Papst Leo IX., ein deutscher Papst, den Erzbischof Hermann II. zum ersten Erzkanzler des h. apostolischen Stuhls und zum Kardinalpriester St. Johann Evangelist vor der lateinischen Pforte ernannt habe." Die Frage wurde darauf im Feuilleton der Kölnischen Zeitung zur Sprache gebracht; ein Ungenannter behauptete mit Herrn Dr. Binterim, Erzbischof Hermann II. von Köln sei Kardinal der römischen Kirche gewesen und ein Anderer leugnete es. Im Dezember-Hefte des Mainzer Katholiken wurde die Frage ebenfalls zur Sprache gebracht; man versicherte, „das Richtige habe schon Se. Eminenz der Herr Kardinal-Erzbischof von Geissel ausgesprochen in seiner, bei der Feier der Ueberreichung des Kardinalbirets gehaltenen Rede." In dieser Rede wird die Ansicht aufgestellt, welche die entgegengesetzte von derjenigen ist, die Herr Dr. Binterim vertheidigt. Herr Dr. Binterim bemerkt indessen hiergegen (S. 10): „Seines Wissens hätten Se. Eminenz unser hochwürdigster Herr Erzbischof sich in der Rede in diese geschichtliche Frage nicht eingelassen."

Der Herr Erzbischof hat aber bei jener Gelegenheit am 11. November zwei Reden gehalten, welche mehrfach gedruckt worden, eine lateinische, welche an den Nuntius, eine deutsche, welche an das Volk gerichtet war. In der ersten Rede heißt es: Quod enim, si ecclesiae Coloniensis annalium memoriam replicamus, omnibus retro saeculis nunquam visum est, id haec summa aedes Deo ac divo apostolorum principi sacra hoc hodierno die perspicit: Agrippinensium archipraesulem sacro Romanae ecclesiae Cardinalium collegio cooptatum, pastorem suum ad purpurae honores evectum. Deutlicher kann man sich nicht ausdrücken. In der deutschen, an das Volk gerichteten Rede heißt es: „Dort erblickt ihr den heiligen Cunibert, dessen kirchliches Jahrgedächtniß wir heute begehen. Er, in der Reihe der kölnischen Bischöfe, vor fast zwölfhundert Jahren der erste Erzbischof — und heute seht ihr auf demselben Stuhle nach fast zwölfhundert Jahren den ersten Kardinal." Auch das ist klar.

Die Deutsche Volkshalle brachte unterm 28. Dezember einen Correspondenzartikel aus Mainz, worin auf die Besprechung der Frage im Mainzer Katholik hingewiesen wurde; es wurde hinzugefügt, daß die Urkunde, auf welcher die Annahme, daß Hermann II. Kardinal gewesen sei, beruhet, nach dem Urtheile des Herrn Dr. Böhmer entschieden unächt sei.

Herr Dr. Binterim trat nun mit der oben genannten besondern Schrift hervor, in welcher er die Frage zur Entscheidung zu bringen, und der Ansicht Geltung zu verschaffen sucht, Herr von Geissel sei nicht der erste kölnische Kardinal, sondern Hermann II. Die Schrift ist in gereiztem Tone abgefaßt. Der Verfasser des Artikels in dem Katholiken war, wie wir aus der unten genannten Schrift ersehen, Herr Dr. J. H. Hennes in Mainz [2]). In der Vorrede seiner Schrift, welche XVI Seiten füllt, antwortet er auf die Schrift des Herrn Dr. Binterim, und mischt in die Gründe, die er demselben entgegenstellt, bittere Persönlichkeiten ein.

Dr. Binterim erklärte: „er wolle die Aeußerung, daß Dr. Böhmer die fragliche Urkunde entschieden für unächt halte, zwar nicht als eine absichtliche Täuschung des Publikums ausdeuten, aber er wage es doch, sie als eine völlige Unwahrheit zu verwerfen, bis Herr Dr. Böhmer sich als wahrer Urheber dieser Meinung darstellen werde." Herr Dr. Hennes bringt nun die förmliche Erklärung Böhmer's, worin dieser versichert, daß er die Akten wiederholt eingesehen, und daß er zu dem Resultate gekommen sei, „die fragliche Bulle sei ohne Zweifel unächt." Herr Dr. Böhmer führt dann zwölf Gründe für seine Meinung an.

Wir wollen, nachdem wir dieses über den Stand der Streitfrage vorangeschickt, selbst näher auf dieselbe eingehen. Um auf dem kürzesten Wege zur Entscheidung zu gelangen, sind folgende Fragen zu beantworten:

---

2) Hermann II. Erzbischof von Köln. Von Dr. J. H. Hennes. Mainz 1851.

1) Ist die bezeichnete Bulle Leo's IX. ächt, oder ist sie unterschoben? Ist dieselbe falsch und unterschoben, so ist der Beweis nicht zu führen, daß Hermann II. Kardinal der römischen Kirche gewesen, und dann ist Herr von Geissel in der Reihe der kölnischen Erzbischöfe der erste Kardinal der römischen Kirche.

2) Ist die Bulle nicht unterschoben, sondern ächt, und in allen ihren Theilen ächt, so folgt daraus noch gar nicht, daß Hermann II. Kardinal der römischen Kirche gewesen sei.

3) Ist die Bulle ächt und es ließe sich daraus erweisen, daß Hermann II. Kardinal der römischen Kirche gewesen sei, so würde eine neue Frage mit Nothwendigkeit erhoben werden müssen. Nämlich: hatte das Wort Kardinal um die Mitte des eilften Jahrhunderts dieselbe Bedeutung, die es jetzt hat, oder ist diese Bedeutung eine andere geworden? Man weiß, daß Amtsnamen, daß die Bedeutung der Wörter, welche moralische Begriffe ausdrücken, im Laufe der Zeit sich wesentlich geändert haben. Wollte man diesen Unterschied nicht machen, so wäre es ein Leichtes zu beweisen, daß die frühern Erzbischöfe von Köln, nicht etwa Kardinäle, sondern selbst Päpste gewesen seien, da der Ausdruck *Papa*, um hierbei stehen zu bleiben, eine Bezeichnung für jeden Bischof war. Man scheint dieses auch in unserm Streite zu fühlen, indem man mit Stillschweigen übergeht, was in der Bulle Leo's IX. steht, daß der Papst sieben *Cardinalibus presbyteris* der kölnischen Kirche das Recht ertheilt hat, bei dem Hochaltar im Dome in Sandalen zu fungiren. In dieser Stelle hätten wir dann nicht Einen, sondern auf Einmal sieben Kardinal-Priester der kölnischen Kirche!

Wir kehren zu der Frage zurück, ob die fragliche Bulle Leo's IX. ächt sei, und unterwerfen die Gründe, welche Hr.

Dr. Böhmer für seine Ansicht geltend gemacht hat, einer Prüfung.

Dem ersten Zweifel, den Herr Dr. Böhmer gegen die Aechtheit der bezeichneten Bulle Leo's IX. erhebt, hat derselbe folgenden Ausdruck gegeben:

1) „Der Eingangsgruß ist auch an die Nachfolger gerichtet. Ob sich dafür gleichzeitige Beispiele finden?"

Wir antworten auf diese Frage: allerdings, mehr als ein solches Beispiel stehet uns zu Gebote. Wir führen diese aber nicht an, sondern beschränken uns auf diejenigen, welche die Bullen Leo's IX. selbst uns darbieten. Damit der Leser sich von der Richtigkeit unserer Angabe vollkommen überzeuge, führen wir zuerst den Gruß Leo's in der in Frage stehenden Bulle an, und lassen die Grüße aus anderen Bullen dieses Papstes folgen. Der erstere lautet: Leo episcopus, servus servorum Dei, Hermanno sanctae ecclesiae Coloniensis venerabili archiepiscopo *suisque successoribus* illuc canonice intrantibus salutem in perpetuum.

In einer andern Bulle dieses Papstes vom Jahre 1049 lautet der Gruß ganz übereinstimmend: Leo episcopus, servus servorum Dei, fratri Theodorico Virdunensi praesuli et suis *successoribus* in perpetuum; in einer andern Bulle Leo's IX. vom Jahre 1050 lautet der Eingangsgruß: Leo episcopus, servus servorum Dei, dilecto in Christo filio Dodoni abbati monasterii sancti Mansueti — — *eiusque successoribus* regulariter promovendis in posterum; in einer andern Bulle von demselben Jahre lautet der Eingangsgruß: Leo episcopus etc. etc. Serbergae abbatissae, nepti nostrae, et post eam, *successuris* inibi dei ancillis in perpetuum; wiederum in einer andern Bulle vom Jahre 1051 lautet der Eingangsgruß: „Leo episcopus — — omnibus orthodoxis sacrosanctae Romanae ecclesiae gubernatoribus, et omnibus verae fidei cultoribus *praesentibus et futuris*; und wiederum in einer andern Bulle vom Jahre 1052 lautet der Eingangsgruß: Leo episcopus — — —

Balderico abbati suisque *successoribus* [3]). Dieser Zweifel des Herrn Dr. Böhmer wäre somit vollständig gehoben. Wir gehen zu dem zweiten Punkte über. Herr Dr. Böhmer schreibt:

2) „Ecclesia tua sit consecrata sicut mater sua. Hiernach wäre die Peterskirche in Rom die Mutterkirche der Christenheit; aber bekanntlich ist Johann im Lateran orbis et urbis ecclesiarum mater et caput."

Daß nicht die Peterskirche, sondern St. Johann im Lateran die Mutterkirche der Christenheit sei, ist jetzt und war auch um die Mitte des eilften Jahrhunderts eine so bekannte Sache, daß man auch einem Betrüger, welcher falsche Aktenstücke unterschiebt, zumuthen darf, er habe dieses gewußt. Der Gedanke in unserer Bulle, wofern er richtig aufgefaßt wird, verstößt aber gegen diese Thatsache nicht. Der Papst Leo IX. oder der Verfasser dieser Bulle legt einen Werth auf geistreiche Wendungen, wie wir bald sehen werden. Er sagt, es seien die Wünsche des Erzbischofs Hermann II. von Köln zu berücksichtigen, und gibt unter Andern Folgendes als Grund dafür an: Die Kathedralkirche zu Köln ist dem h. Petrus gewidmet, sie ist somit eine Tochter der Kirche des h. Petrus zu Rom, welcher der Papst vorsteht, es geziemt sich also, daß die Tochter einigermaßen an der Würde und an dem Ansehen der Mutter Theil habe.

3) „Patrum nostrorum apostolicorum virorum scheint ungewöhnlich, selbst wenn man patrum in praedecessorum ändert."

Der Ausdruck patrum nostrorum, apostolicorum virorum, hat gar nichts Anstößiges; und wenn er auch ungewöhnlich wäre, so würde dies gar nichts gegen die Aechtheit der Bulle beweisen, da die Phrase nicht so feststehet, daß nirgendwo eine Abweichung von derselben gestattet wäre. Herr Dr. Böhmer scheint geneigt zu sein, patrum in praedecessorum zu ändern; aber diese Aenderung ist durchaus nicht

---

3) S. die Bullen bei Calmet, Histoire de Lorraine t. I. Preuves 440 ff.

nothwendig; um so weniger, da in der Bulle Alexander's III. an den Erzbischof Philipp zu Köln: Patrum et praedecessorum nostrorum vorkommt. Ueberdies findet sich der Ausdruck patrum nostrorum, für praedecessorum nostrorum; so in der Bulle Calixtus II. vom Jahre 1121, in welcher es heißt: Quorum, *nimirum patrum nostrorum*, vestigiis insistentes [4]).

4) „Des Pferdes Naccus oder vielmehr Naclus ist wie einer nur den Römern (nostri Romani!) bekannten Sache gedacht; welcher sonderbare Zusatz in der Bulle für Mainz fehlt, und auf eine spätere Zeit deutet, welche den Gebrauch eines solchen nicht mehr kannte."

Der Zusatz zu den Worten: insigne quoque festivi equi, quem naccum vocant nostri Romani, hat nichts Auffallendes, und deutet auch nicht auf eine spätere Zeit. Die Auszeichnung, welche einzelnen Erzbischöfen zu Theil wurde, indem man ihnen ein solches Pferd bewilligte, war selten, und wurde nur für besondere Feste gestattet. Es ist daher begreiflich, daß man in solchen Urkunden zu erklären sucht, was man unter einem solchen equus festivus zu verstehen habe. Eine solche Erklärung wird auch in der Bulle Hadrian's II. an den Erzbischof Friedrich von Köln beigefügt: es heißt darin: concedimus naccum, insigne videlicet festivi equi. In der Bulle Alexander's III. an den Erzbischof Philipp von Köln heißt es: insigne quoque festivi equi, quod a quibusdam vulgo *Naccus* vocatur. Auch dem Erzbischof Bruno von Trier war der Gebrauch eines solchen Naccus vom Papste Calixt II. (1120) gestattet. Concedimus, heißt es in der betreffenden Bulle, iumento purpura instrato per constitutas ecclesiae stationes vehi, et ante te crucem deferri. Von was für eine Farbe dieses Pferd war, wird anderswo gesagt. Urban VIII. bewilligte es dem Bischofe von Pavia mit diesen Worten: Pallium quoque similiter conce-

4) Bullarium. mag. Tom. IX. p. 14. ed. Luxemb.

dimus, nec non *album equum* coopertum, equitare in ramis palmarum, et secunda feria post pascha. Noch näher wird dasselbe bestimmt in einer Bulle Honorius III. vom Jahre 1217: Concedimus tam tibi quam successoribus tuis in processione Palmarum et feriae secundae post Pascha, *equum album*, *udone coopertum*, equitare. In dem klassischen Alterthume ritten die Sieger auf weißen Pferden. Diese Sitte hatte sich unter mancherlei Modifikationen fortgesetzt. In Konstantinopel mußte der Kaiser dem neugeweihten Patriarchen das Roß schenken, auf welchem er nach seiner Wahl, begleitet von einem glänzenden Zuge, sich in die Patriarchalkirche zur Konsekration begab. Erat munus christianorum imperatorum ut electo Patriarchae — — — et electum equum de regis stabulo, sella et phaleris regifice et sumptuose ornatum, albo et aureo stratorio tectum donarent. Et Patriarcha illi insidens e Palatio, toto collegio stipante — in patriarchicum revertebatur [5]. Eine entsprechende Feier hat sich in Rom erhalten, wo der neue Papst in der berühmten Cavalcada, von der Kirche St. Johannes im Lateran feierlich Besitz ergreift und wobei derselbe ein weißes Pferd reitet. Nel mezzo si vede il Sommo Pontefice — e si viene sopra bianco cavallo, magnificamente bardato di velluto cremisi e trina d'oro; die Kardinäle reiten auf Maulthieren, welche mit rothen Decken geschmückt sind; sopra di muli riccamente bardate di rosso con ornamenti di metallo d'orato [6].

Wenn man sich also in Rom bewogen fand, für Kirchen, welche nicht so weit entlegen wie die Kölnische, dem equus festivus Erklärungen hinzuzufügen, so deutet der Zusatz in unserer Bulle keineswegs auf eine spätere Zeit hin, welche den Gebrauch des Naccus nicht mehr gekannt hätte.

---

5) Phranzes lib. 3. Chronici c. 19. ap. Codinum, edit. Grestser. p. 277.

6) Lunadoro, corte di Roma Cap. XX. Della grandiosa cavalcata — che si fanno la giornata che sua santita prende il Posesso.

5) „Bei Wibert wird das Canzleramt ausdrücklich auch den Nachfolgern (eiusque successoribus) verliehen, was nur deshalb hier weggelassen worden zu sein scheint, weil zur Zeit, als die Bulle gemacht wurde, das Verhältniß nicht mehr bestand.“

Herr Dr. Böhmer sagt auf der vorhergehenden Seite IX., „die Bulle sei muthmaßlich erst ziemlich spät, aus der ächten Bulle Eugen's III. dd. Segni 8. Januar 1152 mit Benutzung der Stelle Wiberts fabrizirt worden, und habe vielleicht dazu dienen sollen, die Vortrittsansprüche der Erzbischöfe zu Mainz zu bekämpfen.“ Wäre das wirklich der Fall, würde dann der Betrüger einen so bedeutenden Zusatz wie eius successoribus weggelassen haben? Wäre der Verfasser ein solcher Betrüger gewesen, so hätte es ihm darum zu thun sein müssen, Alles anzuführen, was zum Ruhme und Glanze der kölnischen Kirche beitragen konnte; und auch zugegeben, was aber gar nicht zugegeben werden muß, das Kanzleramt hätte nicht mehr bestanden, als die Bulle gemacht worden, so diente es dennoch dem Zwecke des Betrügers zu melden, daß die Erzbischöfe von Köln einst erbliche Erzkanzler der römischen Kirche gewesen wären. Wollte der Betrüger, daß sein Betrug nicht bemerkt würde, so mußte er sich genau an die Stelle des Wibert halten, und sich in keinem Stücke von derselben entfernen. In demselben Umstande, in welchem Hr. Böhmer ein Zeichen der Unächtheit unserer Bulle erkennt, finden wir im Gegentheil eine Zeichen ihrer Aechtheit. Wie aber kommt man überhaupt dazu, dem Wibert, der sonst doch für unzuverlässig gilt, eine Art Unfehlbarkeit in der gedachten Stelle beizulegen? Konnte Wibert auch schlechterdings keine andere Urkunde vor Augen haben, als die gedachte, aus der er seine Nachrichten schöpfte, und konnte Wibert, der Zeitgenosse des Papstes Leo's IX. nicht in seiner Erzählung auch einen Umstand einfließen lassen, der ihm anderswoher bekannt war? Und, wenn wir uns auf das Feld der Hypothesen begeben wollen, konnte

denn nicht ein anderer Betrüger das eiusque successoribus in den Text des Wibert einschieben?

6) „Die epigrammatische Gegenüberstellung des Petrus und Johannes, zumal ohne Beisatz der Verehrung, ist für Urkunden ungewöhnlich.“

Daß epigrammatische Gegenüberstellungen, daß sogenannte geistreiche Wendungen, salse und ingeniose dicta nicht eigentlich in den Kanzleistil passen, darüber bin ich mit Hrn. Dr. Böhmer einverstanden. Aber, wenn nichts destoweniger solche Wendungen in einem amtlichen Erlasse vorkommen, wenn der Koncipient dennoch seine Geistesfunken hat leuchten lassen; so berechtiget uns das nicht, eine Urkunde deswegen für unächt und unterschoben zu erklären. Beispiele von solchem falschen Schmucke in amtlichen Erlassen der Päpste, wenn sie auch nicht häufig vorkommen, fehlen weder in der frühern, noch in der spätern Zeit. Ich will gleich ein solches anführen, welches sich mir in diesem Augenblicke von selbst in dem Bullarium dargeboten hat. Eine Bulle Gregor's IX. vom Jahre 1236 beginnt also: Rex qui regni regit aeterni dominium, qui erexit ecclesiam super catholicae fidei fundamentum, reges ad ipsius ecclesiae obsequium invitans etc. Ich bin überzeugt, der Verfasser dieser Bulle hat sich nicht wenig auf den Eingang, in welchem die Wörter *rex*, *regni*, *regit*, *erexit*, *reges* so schön aufeinander folgen, zu gute gethan, obgleich wir Andere nichts Schönes darin finden werden. Wenn wir aber auch anders über diese Wortspielerei denken, so erklären wir darum die ganze Bulle doch nicht für unterschoben.

7) „Huius primae sedis archiepiscopo. Was soll das heißen? Etwa ein italienischer Bischof aus der Nähe des apostolischen Stuhls? Aber findet man so ungeschickte Aeußerungen noch sonst?“

Unter dem Ausdrucke huius primae sedis archiepiscopo ist nicht an einen Bischof aus der Nähe des apostolischen

Stuhles zu denken, sondern die Bulle bezeichnet damit Niemand anders, als den Papst selbst. Die Bulle gewährt dem Erzbischof von Köln den Vorrang auf den Konzilien seiner Provinz, jedoch mit Ausnahme der Fälle, wenn der Papst selbst oder ein päpstlicher Legat auf einem solchen Konzilium erschien, in diesem Falle sollte der Erzbischof den ersten Platz neben diesen haben. Dieselbe Bestimmung wird in den andern hierher gehörigen Bullen mit andern Worten ausgesprochen. In der Bulle Eugen's III. an den Erzbischof Arnold II. heißt es: Si Romanus pontifex vel apostolicae sedis legatus in eadem provincia concilium celebraverit, tu post eos primum inter alios locum obtineas. Dieselbe Stelle kommt buchstäblich in der Bulle Hadrian's III. vor; und in der Bulle Alexander's III. heißt es abermals: Si quando synodus infra tuam dioecesim a Romano pontifice, aut a legato ab eius latere destinato fuerit congregata, priorem sedem post ipsum Coloniensis archiepiscopus in synodo teneat.

Herr Dr. Böhmer findet den Ausdruck huius primae sedis archiepiscopus ungeschickt. Wir wollen denselben zunächst von dieser Seite ins Auge fassen. Wenn nun der Koncipient unserer Bulle statt Romanus pontifex, wie es in den übrigen an die kölnischen Erzbischöfe gerichteten Bullen heißt, den Ausdruck huius primae sedis archiepiscopus gebraucht, so ist der Ausdruck nicht ungeschickt, man kann ihn in dem Sinne des Koncipienten, eben so wie den folgenden filii ecclesiae einen gewählten nennen, und wir nehmen keinen Anstand, angenommen, daß die Voraussetzung richtig sei, gerade in solchen Ausdrücken das Gegentheil von dem zu finden, was Herr Dr. Böhmer darin findet, nämlich Zeichen der Aechtheit der Bulle; denn ein Betrüger mußte doch wollen, daß seine falsche Urkunde für ächt angenommen werde, er mußte also auch Alles ferne halten, was Verdacht gegen die Aechtheit seines Machwerkes erregen könnte. Nun aber gehörte gar keine große Gelehrsamkeit oder Belesenheit für ihn dazu, zu wissen, daß man das Wort Papst

zu jener Zeit durchweg durch Romanus Pontifex, Summus Pontifex und nicht durch primae sedis archiepiscopus übersetzte. Also ein Irrthum oder eine Unkenntniß kann es nicht sein, welche den Verfasser verleitete, diesen Ausdruck zu wählen, die Betrüger verrathen sich aber in der Regel durch Unkenntniß gewisser weniger in die Augen springender Verhältnisse.

Aber ich fürchte, wir werden unserm Koncipienten Unrecht thun, wenn wir seinen Ausdruck primae sedis archiepiscopus ohne Weiteres für modern oder ungeschickt erklärten. Der Ausdruck primae sedis episcopus gehört dem christlichen Alterthum an, und wird auf dem dritten Karthaginensischen Konzilium sogar kirchlich sanktionirt. Der 26. Kanon dieser Kirchenversammlung lautet also: *Ut primae sedis episcopus* non appelletur princeps sacerdotum, aut summus sacerdos, aut aliquid huiusmodi sed tantum *primae sedis episcopus* [7]). Darnach kann der Ausdruck primae sedis *archi*episcopus um so weniger auffallen, da Rom die prima sedes schlechthin genannt wird. Zum Beweise dient der alte Ausspruch: *prima sedes* non iudicatur a quoquam [8]). Es findet sich überdies selbst in dem Erlasse Leo's IX. an die Abtei St. Aury zu Verdun der Ausdruck: Sancta primae sedis authoritas [9]); und in einem andern Erlasse an die Abtei St. Arnold zu Metz der Ausdruck: sacra primae sedis authoritas [10]).

8) „Electionem filiis ecclesiae sancimus. Ob dieses filii ecclesiae in solcher Verbindung noch sonst vorkommt?"

Es fragt sich zunächst, was die Worte *filii ecclesiae* bedeuten? und darauf ist die Antwort, sie bedeuten hier die

7) Harduin. collect. Concil. Tom. I. p. 364. Vergl. Coustant. epist. Rom. pontificum, p. 650. Append. 36.

8) Daselbst: Appendix p. 36 und 52.

9) S. Calmet. Histoire ecclesiastique de Lorraine tom. I. Preuves p. 442.

10) Daselbst p. 441.

Fürsten. In dem Erlasse Leo's IX. an die Abtei S. Arnold zu Metz kommt der Ausdruck **filii ecclesiae** vor, und der Zusatz zu demselben zeigt, daß wir „**scilicet reges ac imperatores**“ darunter zu verstehen haben.

9) „Monetas — archipraesulis. Diese ungeschickte Phrase hält auch schon Lacomblet für eingeschoben. Ihre gänzliche Unrichtigkeit wird sich leicht aus der Kölnischen Geschichte nachweisen lassen.“

Lacomblet hält diese Stelle „für einen offenbar später und ungeschickt gebildeten, an unpassender Stelle eingeschobenen Zusatz.“ Es ist wahr, die Worte monetas — archipraesulis kündigen sich auf den ersten Blick als einen Zusatz an, der nicht in den Zusammenhang paßt, und an ganz ungeeigneter Stelle steht. Aber die Kritik hat wohl darauf zu achten, daß sie es hier nicht mit klassischen Schriften, bei denen Form und innerer Zusammenhang fast die Hauptsache ist, zu thun habe. Wir wollen nur auf einen Umstand aufmerksam machen, der bei Beurtheilung solcher kritischen Fragen hier schlechthin nicht übersehen werden darf, wenn man die Kritik nicht mißbrauchen will. In denjenigen päpstlichen Breven und Bullen, in welchen Rechte, Privilegien und Immunitäten neu bewilligt und frühere bestätigt werden, finden sich nicht selten Sätze und ganze Stellen, welche aus den ältern Bullen in die neueren herübergenommen worden. Mag der Kurialstil nun auch noch so bestimmt ausgeprägt sein, so kann es nicht ausbleiben, daß durch diese Verfahrungsart in einzelnen Bullen Wörter, Sätze und ganze Stellen vorkommen, welche, wenn man dieselben nach den Grundsätzen der niedern Kritik betrachtet, als unächt erscheinen, da sie sich als solche verrathen, welche aus einer andern Feder in eine solche Urkunde eingefügt worden sind. Nicht selten haben die Koncipienten späterer Bullen es sich überdies noch sehr leicht gemacht, indem sie sich wenig Mühe gaben, einen grammatischen Zusammenhang zwischen den fremden Elementen und ihren eigenen Gedanken herzustellen, und fremde Stellen

ohne Weiteres in ihren Entwurf einfügten. Für die Sache war dieses Verfahren keineswegs unzweckmäßig, sondern sehr zu billigen, da durch dasselbe Streitigkeiten aller Art verhütet wurden. Denn hätte man die Worte, in denen z. B. ein früheres Privilegium ertheilt worden, in der späteren Bestätigungsurkunde nicht beibehalten, so waren verschiedene Auslegungen mit allem, was daraus auf dem Rechtsgebiete folgt, unvermeidlich. Aber dadurch ließ man sich nicht abhalten in den Bestätigungsurkunden Zusätze und Einschiebsel zu machen, wo man es für nöthig fand. Beispiele sind sehr häufig. Die Bulle Benedikt VII. vom Jahre 975, worin mehre Rechte und Immunitäten der Trierer Erzbischöfe bestätigt werden, ist zum großen Theile eine buchstäblich getreue Abschrift einer frühern Bulle Johannes XIII. an die Erzbischöfe derselben Kirche [11]); und ein anderes nahe gelegenes Beispiel liefern die Bullen an die Erzbischöfe von Köln, von denen in unserer Frage so oft die Rede ist. So findet sich auch unsere Stelle, welche von Böhmer und Lacomblet für eingeschoben erklärt wird, fast wörtlich in der Bulle Alexander's III. vom Jahre 1180 an den Erzbischof zu Köln wieder [12]). Eine zweite Bemerkung, welche die Kritik bei unserer Bulle nicht unberücksichtigt lassen darf, ist der Umstand, daß wir keinen ganz genauen Text von derselben haben. Hätten wir die Mittel, einen solchen herzustellen, so würden dadurch schon mehre Bedenken beseitigt werden können. Der Bulle Leo's IX. geht in der Urkundensammlung von Lacomblet ein Erlaß Kaiser Heinrich's III. vorher, welcher eben solche Unrichtigkeiten, grammatische Ungenauigkeiten, ungebührliche Einschiebsel enthält, wie unsere Bulle, von welchem Herr Lacomblet dennoch bemerkt, daß er den äußern Charakter der Aechtheit an sich trage. Will man aber die Stelle monelas

---

11) Hontheim Historia Trevirensis diplomatica. Tom. 1. p. 305 und 312.

12) Monetam praedictae civitatis, telonium, forum, et omne ius civile, sub potestate tua et successorum tuorum.

— u. s. w. für einen eingeschobenen Zusatz erklären, so muß man konsequent weiter gehen, und den ganzen Passus vorher und nachher für unterschoben erklären, indem er weder nach den Gesetzen der Ideenverbindung, noch nach der grammatischen Konstruktion in den Zusammenhang hineinpaßt. Indessen fragt es sich doch noch, ob denn gar so wenig innerer Zusammenhang zwischen der angeführten Stelle und dem, was ihr vorhergeht und was auf sie folgt, besteht, als es auf den ersten Blick erscheint, und die Herren Dr. Lacomblet und Dr. Böhmer glauben? Die Bulle bestätigt dem Erzbischofe von Köln außer den früher erwähnten Privilegien cetera sacra loca *intra* urbem et *circa*. Die Bestätigung einzelner Besitzungen des Erzbischofes *intra* urbem war ausgesprochen, und nun geht die Bulle zur Nennung der Klöster, Abteien ꝛc. über, welche *circa* urbem, außerhalb, in der Umgebung der Stadt gelegen waren; ehe sie diese namentlich aufführt, wird auch die moneta, das telonium und das ius civile erwähnt, als etwas, was noch *intra* urbem gehört, und dann entfernt sie sich von der Stadt, von dem Höheren zu dem Niederen herabsteigend, und nennt zuletzt das Entfernteste. Die Skala der Bulle ist diese: abbatias, villas, vicos, castella, servos, ancillas, terras cultas et incultas, equos, prata, campos bis zuletzt die sylvae und foresta folgen. Derselbe Gedankengang findet sich in der Bulle Alexander's III., und hier kann man den entsprechenden Satz ohngefähr mit demselben Rechte für einen eingeschobenen Zusatz erklären, als in der Bulle Leo's IX.

Herr Dr. Böhmer meint, die gänzliche Unrichtigkeit der ungeschickten Phrase werde sich aus der kölnischen Geschichte leicht nachweisen lassen. Wir glauben nicht, daß dieses so gar leicht sein werde. Bischöfe, Städte, Abteien hatten lange vor dem Jahre 1052, dem Datum unserer Bulle, das Münzrecht; mit dem Münzrechte war in der Regel der Markt und der Zoll, mercatus et telonium verbunden. Und warum sollte nun Köln damals nicht im Besitze des Münzwesens gewesen sein, da Trier, selbst die Abtei Prüm, sich dieses

Rechtes schon weit früher erfreuten? Die ältesten erzbischöflich-kölnischen Münzen sind von Bruno (953—65); von seinen Nachfolgern sind nun zwar keine Münzen vorhanden, aber mit dem Erzbischof Pilgrim (1021—36) beginnt eine ununterbrochene Reihenfolge derselben. Wenn der Papst ein solches Recht dem Erzbischofe bestätiget, so kann dieses nicht befremden. Der Vice-Kanzler Estor, ein fruchtbarer, um das deutsche Staatsrecht verdienter Schriftsteller des vorigen Jahrhunderts, macht folgende Bemerkung zu dieser Stelle: „Hier fänget der Römische Stuhl an, die regalien der bischöfe an sich zu zihen, und dem kaiser solche zu verweigern, histoire de Gregoire le Grand par Mr. Maimbourg. S. 161. 1688, 12[13]).“ Wahrscheinlich hatte Bruno als Bruder des Kaisers Otto das Münzrecht nur als persönliche Auszeichnung besessen, ein Recht, welches unter Pilgrim permanent den kölnischen Erzbischöfen verliehen worden zu sein scheint.

10) „Sicut neminem coarchiepiscoporum tibi subiicimus etc. War denn irgendwo ein Erzbischof dem andern unterworfen? Dieser Satz hat nur Sinn, wenn man ihn auf die Vortrittsstreitigkeiten mit Mainz bezieht; wie sie z. B. noch bei Rudolf's von Habsburg Krönung vorkommen.“

Es wird uns auch hier schwer zu begreifen, wie Hr. Dr. Böhmer dazu gekommen ist, aus dieser Stelle einen Einwand gegen die Aechtheit der Bulle herzunehmen. Ein Blick in die Geschichte der Primaten hätte jeden Zweifel zerstreuen müssen. Wir wundern uns um so mehr über die Bemerkung des Hrn. Dr. Böhmer, da auch die andern hierher gehörigen Bullen denselben Satz fast mit denselben Worten enthalten. In der in Frage stehenden Bulle Leo's IX. lautet die angefochtene Stelle:

13) Joh. Georg Estor's neue kleine Schriften. Frankfurt a. M. 1783. 1. Bd. S. 564.

Sicut neminem coarchiepiscoporum tibi subiicimus, ita sub nullo primate te agi decrevimus.

In der Bulle Eugen's III. heißt es: adiicientes, ut nulli primati, nisi tantum Romano pontifici debeas esse subiectus, und in der Bulle Alexander's III. heißt es: illud quoque statuimus, ut sicut nullus coarchiepiscoporum tuorum est tibi subditus, ita etiam tu sub nullo primate debeas esse etc. Was aber die Vortrittsstreitigkeiten zwischen Köln und Mainz und das Verhältniß derselben zu unserer Frage betrifft, so sind wir abermals anderer Meinung, als Herr Dr. Böhmer; wir sehen aber hier von dieser Frage ab, da wir später darauf zurückkommen müssen.

11) „Statuentes apostolica censura. Ob dieser Ausdruck in päpstlichen Urkunden noch sonst vorkommt?"

Wir wollen nicht untersuchen, ob der Ausdruck statuentes apostolica censura in Bullen und Breven anderer Päpste vorkomme, es wird genügen, wenn wir anführen, daß in einer Bulle eben des Papstes Leo's IX. vom Jahre 1051 die Ausdrücke apostolicum anathema und *apostolica censura* vorkommen. Hier lesen wir: haec omnia supradicta vobis fratribus *apostolica censura* confirmamus, sub divina obtestatione, ut nullus imperator, nullus dux neque comes etc. [14]). Derselbe Ausdruck kommt in einem andern Erlasse desselben Papstes an den Abt Bono auf der Insel Gorgona vor [15]).

12) „Nullus imperator etc. scheint mir Nachahmung kaiserlicher Urkunden, und um so verdächtiger, als der geistliche Stand dem weltlichen nachgesetzt wird."

Auch über diese Einwendung des Herrn Dr. Böhmer gegen die Aechtheit der in Frage stehenden Bulle müssen wir

14) Bei Calmet. Histoire ecclesiastique de Lorraine. Tom. I. Preuves p. 437.

15) Ughelli Italia sacra. Tom. III. p. 408.

unsere Verwunderung aussprechen. Denn erstens stellt sich ja bei einigem Nachdenken heraus, daß der geistliche Stand dem weltlichen darin gar nicht nachgesetzt wird. Es ist ja doch wahrhaftig keine Nachsetzung des geistlichen Standes, wenn man ihn da, wo von der Uebertretung eines Gesetzes, einer päpstlichen Anordnung die Rede ist, zuletzt nennt! Wäre diese Formel aber eine Nachahmung kaiserlicher Urkunden, so kann dieser Umstand gar nichts gegen die Aechtheit unserer Bulle beweisen. Denn man braucht sich nur die Mühe zu geben, einige Bullen Leo's IX. nachzulesen, um sich zu überzeugen, daß dieselbe Leo gar nicht fremd war. Nicht fremd war? nein, um sich zu überzeugen, daß sie häufig in seinen Bullen vorkommt. Sie lautet in der angefochtenen Bulle vollständig: statuentes apostolica censura, ut nullus imperator, rex, dux, marchio, comes, vice-comes et praeterea nullus archiepiscopus, episcopus, praepositus, vel aliqua magna parvaque persona cuiuslibet ordinis et dignitatis, contra hanc nostrae praeceptionis et confirmationis paginam audeat attentare. Nun lesen wir in einer an das Stift Maximin zu Trier gerichteten Urkunde Leo's IX. vom Jahre 1051 buchstäblich, wie folgt: hac nostra apostolica confirmatione taliter illis roboramus, nullus imperator, nullus rex, nullus abbas, nullus dux, nullus comes aut vicecomes, nulla ecclesiasticae dignitatis vel mundanae conditionis magna parvaque persona etc. etc. In einer andern, bereits angeführten Bulle Leo's IX. vom Jahre 1051 an das Domkapitel zu Toul heißt es: haec omnia supradicta vobis fratribus apostolica censura confirmamus, sub divina obtestatione, ut nullus imperator, nullus dux, neque comes, neque aliqua saecularis persona, nec archiepiscopus, nec episcopus, et praeterea nulla omnino persona cuiuscunque conditionis sit etc. Dieselbe Formel mit fast buchstäblicher Uebereinstimmung findet sich in der ebenfalls schon genannten Bulle Leo's IX. an die Abtei St. Aury zu Verdun und in der an die Abtei St. Arnold zu Metz gerichte-

ten, wiederholt! Wer noch mehr Belege wünscht findet sie bei Ughelli [16]).

Wir haben alle Einwendungen des Herrn Dr. Böhmer mit seinen eigenen Worten unseren Lesern vorgelegt; unsere Bemerkungen dagegen genügen, wie uns dünkt, um die Haltlosigkeit derselben zu beweisen. Ein tieferes Eingehen war nicht nöthig. Wer die Unächtheit der betreffenden Bulle beweisen will, muß ganz andere Gründe vorbringen, als Herr Dr. Böhmer bisher vorgebracht hat.

Ein bisher nicht berührter Grund für die Unächtheit ist folgender. Von der in Frage stehenden Bulle Leo's IX. ist kein Original vorhanden, keines der kölnischen Chartularien enthält eine Abschrift davon: wie nun, sagt man, wie ist es denkbar, daß das Original von einem so wichtigen Dokumente nicht blos verloren, sondern daß auch in den Chartularien der kölnischen Kirche nicht einmal eine Abschrift davon erhalten ist? Wie konnte man in Köln eine so höchst wichtige Urkunde vergessen, in welcher ein kölnischer Erzbischof zum Kardinal ernannt, und der kölnischen Kirche so bedeutende Privilegien ertheilt wurden? Wir fragen dagegen: sind alle wichtigen Urkunden des Mittelalters so erhalten, daß man sie in dem Original oder in alten Chartularien aufweisen kann? Sind alle Urkunden für unächt zu erklären, von denen wir weder das Original noch eine Abschrift in einem alten Chartularium besitzen? Man sagt, die Urkunde habe eine so hohe Wichtigkeit für die kölnische Kirche? Aber verlor sie diese Wichtigkeit nicht, sobald spätere päpstliche Bullen dieselben Privilegien der kölnischen Kirche von Neuem bestätigten? und was den Kardinal betrifft, der in dieser Bulle stecken, und derselben eine so hohe Bedeutung geben soll, so vergißt man, daß die Frage nach dem Kardinal ja problematisch ist, daß es erst bewiesen sein müßte, Hermann II. sei zum Kardinal darin ernannt worden, um derselben von diesem Gesichtspunkte aus

16) Italia sacra. Tom. III. p. 408. 413. 417.

einen besondern Werth für die kölnische Kirche beizulegen. Und wie? wenn gerade darin, daß weder das Original, noch eine Abschrift von unserer Bulle in einem alten Chartularium erhalten worden, ein Fingerzeig gegeben wäre, daß man in früherer Zeit derselben nicht den hohen Werth beigelegt habe, den diejenigen ihr beilegen, die den ersten kölnischen Kardinal darin finden, und daß man diesen hohen Werth ihr deswegen nicht beigelegt habe, weil man den Kardinal nicht in derselben gefunden hat?

Wäre die Unächtheit der betreffenden Bulle so entschieden, wie Herr Dr. Böhmer glaubt, so könnte von dem Kardinalat Hermann's II. keine Rede mehr sein. Aber die Unächtheit ist nicht bewiesen, und was Herr Dr. Böhmer dagegen vorgebracht, rechtfertigt nicht einmal einen Verdacht gegen die Aechtheit derselben. Aber wenn auch die Bulle ganz entschieden ächt ist, so folgt daraus noch gar nicht, daß die Frage über das Kardinalat zu Gunsten des Erzbischofs Hermann entschieden wäre. Man kann beides behaupten: 1) die Bulle ist ächt, und 2) Hermann II. von Köln war dennoch nicht Kardinal-Priester der römischen Kirche. Wir wenden unsere Aufmerksamkeit nun der zweiten Frage zu.

Die Bulle Leo's IX. enthält keine Stelle, in welcher der Erzbischof Hermann II. ausdrücklich zum Kardinal ernannt wird. Wird er darin zum Kardinal ernannt, so muß dieses durch Schluß aus der Urkunde gefolgert werden, und dies kann nur geschehen, wenn es anders überhaupt geschehen kann, aus folgender Stelle:

Confirmamus quoque tibi per hanc praeceptionis nostrae paginam sanctae et apostolicae sedis cancellaturam, et ecclesiam sancti Ioannis evangelistae ante portam Latinam, ut te Petrus cancellarium habeat, Ioannes hospitium praebeat.

Eine andere Stelle, welche Licht über unsere Frage verbreiten könnte, gibt es in der ganzen Bulle nicht. Das Raisonnement, auf welches das Kardinalat des Erzbischofs Hermann II. gebaut wird, ist nun folgendes:

1) Leo IX. übergibt dem Erzbischof Hermann II. die Kirche St. Johannes ante portam Latinam zu Rom;
2) St. Johannes ante portam Latinam war ein titulus cardinalitius, d. i. eine Kirche, womit die Kardinalswürde verbunden ist;
3) also ernennt Leo IX. den Erzbischof Hermann II. von Köln zum Kardinal.

Wir geben den Maior zu, läugnen den Minor und damit fällt die Conclusio von selbst zusammen. Ehe wir unsere Beweise aufstellen, schicken wir eine Betrachtung vorher. Wäre Hermann II. zum Kardinal ernannt worden, so ist es doch kaum zu begreifen, daß sich so wenig, daß sich gar keine Spuren davon in der Geschichte der kölnischen Kirche erhalten haben, daß die kölnischen Erzbischöfe, die doch sonst auf ihre Rechte nicht ohne weiteres verzichteten, nicht Versuche gemacht haben, diesen Titel, wenn er ihnen für eine kürzere Zeit abhanden gekommen war, und die damit verbundenen Rechte wieder zu erlangen. Ich weiß, daß es eine Zeit gegeben, wo die Churfürsten von Köln, Trier und Mainz keinen Kardinalstitel angenommen hätten, aber die Beweggründe, welche sie dazu hatten, waren doch nicht durch die Reihe von Jahrhunderten vorhanden, welche seit der Ausfertigung der Bulle Leo's IX. verflossen sind. Auch Wibert, der Archidiakon von Toul, Zeitgenosse und Freund Leo's IX., erwähnt in der berühmten Stelle seiner Vita Leonis IX. mit keiner Sylbe des Kardinals, sondern er bringt die Verleihung der Kirche von St. Johannes ante portam Latinam blos mit dem Archikancellariat in Verbindung; tribuens, sagt er: er gab ihm das Kancellariat, und damit die Kirche St. Johannes ante portam Latinam. Warum sollte er den Namen Kardinal nicht genannt haben? Hätte sich Wibert so wohl ausgedrückt, wenn er geglaubt hätte, Leo IX. habe den Erzbischof Hermann II. durch die ofterwähnte Bulle zum Kardinal ernannt? Möglich wäre dieses allerdings, aber nicht im mindesten wahrscheinlich.

Doch wir gehen zu der Sache selbst über. Wir ha-

ben ausführliche und genaue Verzeichnisse der Kardinäle der römischen Kirche; wir kennen diejenigen Kirchen in Rom, mit denen die Kardinalswürde verbunden ist; aber wir finden eine Reihe von Jahrhunderten hindurch in den Verzeichnissen der Kardinäle nicht einen einzigen Kardinal aufgeführt, welcher den Titel von St. Johannes ante portam Latinam besessen hätte; wir finden nirgendwo, daß die Kirche Johannes ante portam Latinam in die Reihe der Kardinalstitel mit aufgenommen worden. Wie ist diese unläugbare Thatsache zu erklären? Es gibt nur Eine genügende Erklärung derselben, nämlich die Kirche St. Johannes ante portam Latinam war kein Kardinalstitel, und wenn dieselbe nun Hermann II. von Köln verliehen wurde, so wurde er dadurch eben so wenig Kardinal, als wenn ihm sonst irgend eine Kirche außerhalb Rom verliehen worden wäre, mit welcher jener Titel nicht verbunden war. Es ist wahr, St. Johannes ante portam Latinam ist später zum Kardinalstitel erhoben worden; aber dieses ist fünfhundert Jahre nach dem Tode Hermann's II. geschehen. Onuphrius Panvinius [17]), ein ausgezeichneter Schriftsteller des 16. Jahrhunderts und hervorragendes Mitglied des Augustiner-Eremiten-Ordens, hat sehr genaue Untersuchungen über die Kardinäle, ihre Titel und Kirchen, in einer dem Kardinal Alexander Farnesius gewidmeten Schrift angestellt, und von ihm erfahren wir, daß die Kirche St. Johannes ante portam Latinam zuerst im Jahre 1517 von Leo X. unter die Zahl der Kardinalstitel mit aufgenommen worden ist. Bis dahin hatten die römischen Päpste sehr lange Zeit an einer bestimmten Anzahl von Kardinälen festgehalten. Bei der großen Kardinals-Promotion, welche Leo X. in dem gedachten Jahre 1517, sage fünfzehn hundert siebenzehn, am ersten Juli vernahm, bei welcher er nicht weniger als einunddreißig Kar-

17) Onuphrii Panvinii Veronensis, fratris erimitae Augustiniani de episcopatibus, titulis et diaconis liber. Im Chronicon Chronicorum ecclesiastico, collectore Ioanne Gualtero Belga. Francof. MDCXLV.

dinäle auf einmal ernannte, reichten die vorhandenen Titel nicht mehr aus, und es mußten deshalb neue geschaffen werden. Die Stelle des Onuphrius Panvinius verdient es, daß sie hier mitgetheilt werde.

Omnium Romanorum Pontificum primus fuit Leo X. qui antiqui instituti ratione non habita magna illa XXXI Cardinalium creatione, veterem et antiquum atque a nullo unquam Romanorum Pontificum excessum numerum LIII longe superavit. Nam sub Leone X. plus minus LXV Cardinales simul viventes fuerunt, quod nunquam alias contigerat post fundatam Romanam Ecclesiam; eius exemplum sequuti sunt Paulus III. et qui nunc vivit Paulus IV. prior n. ad LXIII numerum Cardinales auxit, sequens ad LXX, quem quoque numerum nunquam praeterea fuisse satis constat. Quum igitur Presbyteri Cardinales numerum illum XXVIII excesserint, novis titulis opus fuit, ut novis illis tribuerentur Cardinalibus, qui XXVIII numerum excesserant, qui per diversos Pontifices facti sunt. Quod etiam ob aliam rationem facere coacti sunt Romani Pontifices. In Romana enim Ecclesia abusus inolevit, ut unus Cardinalis duo aliquando habuerit Sacerdotia Cardinalitia. Hoc autem praesertim Episcopi Cardinales fecerunt, qui Episcopi facti priorem Titulum vel Diaconiam, quam, antequam essent episcopi creati, habebant, retinuerint, qui abusus ut pleraque alia post Eugenii IV. tempora, et praesertim sub Xysto IV. originem habuit. Iulianus enim eius nepos Episcopus Cardinalis Ostiensis factus, Titulum S. Petri ad vincula retinuit, Marcus Barbus Episcopus Praenestinus factus, titulum S. Marci non dimisit. Idem fecerunt Bernardinus Carvaial Cardinalis tt. S. Crucis, Marcus Vogerius Cardinalis tt. St. Mariae Transtiberim, Io. Dominicus Cuppis Cardinalis tt. S. Laurentii in Lucina, nuper quoque Franciscus Pisanus Cardinalis S. Marci, et plerique alii, quos nunc enumerare superfluum est. Has igitur ob causas primus post mille annorum intervallum, Xystus IV. Papa novum titulum addidit anno MCDLXXVII. qui fuit

Titulus S. Nicolai inter imagines prope Amphitheatrum sive Collosseum, quem Cardinali Presbytero Petro Foscaro Veneto dedit.

Secundus Leo Papa X. magna illa XXXI Cardinalium creatione anno MDXVII. antiquissimum titulum S. Matthaei in Merulana, qui per mille et eo amplius annos titulus esse desierat, restituit, et XI alios novos titulos fecit, qui fuerunt:

Titulus S. Ioannis ante Portam Latinam.
Titulus S. Caesarii in Palatio.
Titulus S. Hagnetis in Agone.
Titulus S. Apollinaris.
Titulus S. Laurentii in pane et perna.
Titulus S. Sylvestri in campo Martio.
Titulus S. Thomae in Parione.
Titulus S. Pancratii.
Titulus S. Callisti.
Titulus S. Bartholomaei in insula, alias inter pontes.
Titulus S. Mariae de Capitolio, alias de Aracoeli.

Tertio Papa Iulius III. anno MDLI. tres novos titulos adiunxit, qui fuerunt:

Titulus S. Mariae in Via.
Titulus S. Barbarae.
Titulus S. Simeonis.

Novissime Paulus IV. anno MDLVII. Titulum novum adiunxit, videlicet S. Mariae super Minervam.

Tituli igitur XVII novi facti, unus a Xysto, XII a Leone, tres a Iulio III. et unus a Paulo IV. qui XXVIII antiquis adiuncti erunt omnino XLV.

Von dem Jahre 1517 an, in welchem St. Johannes ante portam Latinam in die Zahl der Kardinalstitel aufgenommen worden, finden wir diese Kirche nun auch in dem Verzeichnisse der spätern Kardinäle genannt, aber früher nicht.

Eine Bestätigung von hohem Werthe erhält die Stelle des Onuphrius Panvinius durch ein Aktenstück, welches Baronius zum Jahre 1057 in seinen Annalen mitgetheilt hat.

Nach dieser alten Urkunde war die Kirche von Rom also eingetheilt: Rom, die Stadt Rom, hatte fünf Patriarchal-Kirchen: 1) die Kirche zu St. Johannes im Lateran, 2) Maria maggiore, 3) St. Peter, 4) St. Paul, 5) Lorenzo vor der Stadt. Die erste Patriarchal-Kirche, die des Papstes, zählte sieben Kardinalbischöfe, jede von den vier zuletzt genannten aber sieben Kardinalpriester. Die sämmtlichen achtundzwanzig Titel dieser Kardinalpriester werden in jener Urkunde aufgezählt, aber die Kirche St. Johannes ante portam Latinam kommt darunter nicht vor. Dieses Zeugniß ist um so entscheidender, als die Zahl der Kardinalpriester lange Zeit über achtundzwanzig nicht hinausging, und man sich aus nahe gelegenen Gründen strenge an die Zahl Sieben für jede der Patriarchalkirchen gebunden hielt. Es ist also nicht anzunehmen, daß etwa der Titel irgend eines Kardinalpriesters mit Stillschweigen übergangen worden wäre. Da also um jene Zeit die Kirche von St. Johannes ante portam Latinam nicht unter den Kardinalstiteln genannt worden, so ist es ausgemacht, daß sie damals auch nicht dazu gehörte.

Der Schluß aus dem Gesagten ergibt sich nun von selbst. War nämlich die Kirche St. Johannes ante portam Latinam um das Jahr 1052 kein Kardinalstitel, so konnte der Erzbischof Hermann II. von Köln nicht einfach dadurch Kardinal werden, daß man ihm diese Kirche übertrug; denn diese Kirche konnte unmöglich gewähren, was sie nicht hatte!

Allein, in dem Augenblicke, wo wir am Ziele zu sein glauben, sehen wir, daß man uns eine Einwendung machen könnte, welche die Ueberzeugung, die man durch das bisher Mitgetheilte erworben hat, zu erschüttern und unsicher zu machen vermöchte. Wir wollen indessen nicht warten, bis man uns die Einwendung entgegenhält, wir wollen sie selbst erheben. Wie? kann man sagen, die Kirche St. Johannes ante portam Latinam wäre vor dem Jahre 1052 kein titulus cardinalitius gewesen? Schreibt denn nicht Euer Ciacconio, auf den Ihr Euch als auf eine hohe Autorität beruft, in seinem

Werke Vitae pontificum etc. im ersten Bande S. 781, daß Gratianus, welcher um das Jahr 1045 zum Papste erwählt worden, und den Namen Gregor VI. angenommen hat, vorher Kardinal zu St. Johannes ante portam Latinam gewesen [18]), und leiht nicht Novaes, in seiner Geschichte der Päpste, dieser Ansicht, indem er dieselbe zu der seinigen macht, ein neues Ansehen? Ja sogar, lesen wir nicht bei Onuphrius Panvinius selbst folgende Stelle: Anno Christi 1045 Gregorius VI. Romanus, Ioannes Gratianus antea appellatus S. R. E. archipresbyter S. Ioannis ante portam Latinam, qui imp. caesare Henrico III. augusto, sedit annum I. m. 7. d. 21.

Wie sollen wir hierauf antworten? Es würde uns nichts nützen, wenn wir auf die Umstände hinweisen wollten, unter denen Johannes Gratianus aus seiner stillen Verborgenheit bei der Kirche zu St. Johannes ante portam Latinam hervorgezogen und auf den päpstlichen Stuhl erhoben wurde, um die Kirche von zwei Gegenpäpsten zu befreien, welche die Christenheit mit Trauer und Unwillen erfüllten, wenn wir erwähnten, daß er selbst der Simonie angeklagt, seines Amtes entsetzt wurde und in der Verbannung starb. Wir haben dieses aber auch nicht nöthig. Denn obgleich Ciacconio und Novaes den Gratianus zum Kardinal gemacht haben, so ist er dennoch nie Kardinal gewesen, und für diese Behauptung berufe ich mich auf zwei Schriftsteller, welche in dieser Frage vor Allen competent sind, auf Cardella und Crescimbeni. Crescimbeni, welcher die Geschichte mehrer römischen Kirchen einzeln bearbeitet hat, z. B. die Geschichte von St. Maria in Cosmedin, die Geschichte der Kirche St. Anastasia, hat auch die Geschichte von St. Johannes ante portam Latinam geschrieben und den Beweis geführt, daß Gratianus oder *Giangraziano Pierleoni*, wie er von den italienischen Schriftstellern genannt wird, nie Kardinal gewesen ist. „Die Wahrheit ist," sagt Cardella, der Verfasser des geschätztesten und

18) Elementi della storia dei Papi. Tom. II. p. 96.

genauesten Werkes über die Kardinäle, „daß Pierleoni niemals Kardinal gewesen ist, wie Crescimbeni mit höchster Evidenz es in seiner gelehrten Geschichte der Kirche St. Johannes vor dem Lateinischen Thore auf S. 216 und ff. bewiesen hat, sondern daß er blos Erzpriester jener Kirche war, die ausgemacht in jenen Jahrhunderten kein titulus cardinalitius gewesen ist [19].“ Was nun die zuletzt angeführte Stelle des Onuphrius Panvinius anbetrifft, so fällt die Einwendung, die man von derselben hergeleitet hat oder herleiten könnte, von selbst weg, da er ja nichts anderes sagt, als daß Johannes Gratianus Erzpriester, aber nicht sagt, daß er Kardinal gewesen sei.

Jetzt, da wir auch diese Schwierigkeit aus dem Wege geräumt, kehren wir wieder zurück und wenden uns sogar gegen das, was wir stillschweigend zugegeben haben, nämlich gegen den Satz: wem der Papst einen titulus cardinalitius ertheilt, der erlangt dadurch von selbst die Kardinalswürde. Dieser Schluß beruht auf einer ganz falschen Ansicht von dem Kardinalat. Wenn der Papst jemand eine Kirche übergibt, welche ein titulus cardinalitius ist, so wird er dadurch nicht Kardinal, sondern er war Kardinal, ehe er diese Kirche erhielt. Er ist auch nicht Kardinal dieser besondern Kirche, dieses besondern titulus, sondern er ist Kardinal der römischen Kirche. Daher nannten sich die Kardinäle in frühern Zeiten: N. N. presbyter oder diaconus sanctae Romanae ecclesiae, oder huius sanctae sedis oder apostolicae sedis, ohne den Titel ihrer besondern Kirche beizufügen, und wenn er beigefügt wurde, so galt diese

19) La verità però si è, che il Pierleoni non fu giammai cardidinale, come a tutta evidenza lo dimostra il Crescimbeni nella erudita sua storia della mentovata Chiesa di S. Giovanni a Portalatina alla pag. 216. e seg., ma soltanto Arciprete di essa Chiesa, la quale a quei secoli non era per certo titolo cardinalizio. *Memorie storiche de' Cardinali della santa Romana Chiesa, da Lorenzo Cardella* Parroco de *SS. Vincenzo* etc. etc. Roma 1792 in 9 Bden. 8. Tom. I. p. 33.

besondere Bezeichnung nur als Nebensache. Der Gebrauch der Kirche ist sich in Beziehung auf die Ertheilung des Kardinalats gleich geblieben. Zuerst ernennt der Papst den Kardinal, und wenn er seine Kardinalkleidung erhalten, und nachdem der Papst ihm den Mund geöffnet, ist er Kardinal wie jeder andere, hat dieselben Rechte wie jeder andere Kardinal. Dann erst erhält er den titulus cardinalitius, die Kardinalskirche, und es kommen nach dem Zeugnisse des wegen seiner großen Belesenheit berühmten römischen gelehrten Cancellieri Beispiele vor, daß der Papst erst lange nachher einem ernannten Kardinale einen titulus privatim übergeben hat. „Der Kardinal," sagt Nardi, „wir wiederholen es, erhält eine Kirche als Titel; aber der Titel ist es nicht, der ihn zum Kardinal macht. Der Titel macht nicht den Kardinal, sondern die Wahl des Papstes, der ihn zum Mitgliede seines Presbyteriums macht[20]). — Wäre der Titel es, der den Kardinal macht, so würde man ihn zuerst in seine Titularkirche einführen, und ihn dann zum Kardinal ernennen. Aber die Sache war und ist gerade umgekehrt."[21]). Wenn der Fürst Jemand zum Justizminister ernennt, so wird er dieses durch eine förmliche Urkunde thun, es folgt dann von selbst, wenn es nicht ausdrücklich beigefügt wird, daß dem ernannten Justizminister auch z. B. die amtliche Wohnung des Justizministers zur Verfügung gestellt wird. Ein so Ernannter wäre aber Justizminister, wenn ihm jene Amtswohnung auch nicht übergeben würde. Kein Souverän aber würde auf den Einfall kommen, Jemanden in einer feierlichen Urkunde kund und zu wissen zu thun, er übergebe ihm den Palast des Justizministers zu seiner Wohnung, und diesem es zu überlassen durch Schlüsse aus dieser Verfügung herauszubringen, er, der König habe ihn damit zum

20) Il Cardinale, ripetiamolo, riceve una Chiesa in titolo: ma non è il titolo che lo fa Cardinale. Dei Parochi, tom. II. p. 189.

21) Daselbst S. 404.

Justizminister ernannt! Eben so wenig kann ich mir denken, daß der römische Papst Jemanden anzeigt, er habe ihm in Rom eine Kirche übergeben, damit dieser daraus entnehmen solle, er habe ihn zum Kardinal ernannt. Wenn die Voraussetzung derjenigen richtig wäre, welche wir hier widerlegen, so hätte Leo IX. also in seiner Bulle an den Erzbischof Hermann II. von Köln gehandelt, und ein ganz ähnliches Beispiel hätte uns ein anderer Papst geliefert, in einer an den Bischof von Trier gerichteten Bulle.

Diese letztere Bulle führt uns zu einer andern Betrachtung und einer neuen Berichtigung. Hr. Dr. Böhmer spricht S. IX der Schrift des Herrn Dr. Hennes die Meinung aus, die Bulle Leo's IX. habe man muthmaßlich erst ziemlich spät und vielleicht zu dem Zwecke unterschoben, um die Vorantrittsansprüche der Erzbischöfe von Mainz zu bekämpfen. Wir brauchen so weit nicht zu gehen, die Beziehungen unserer Bulle sind nach Ort und Zeit weit näher gelegen. Wir haben, um dieses zu sehen, unsere Blicke auf Trier und nicht auf Mainz zu richten. Die trierische Kirche, in welcher die Primatialansprüche früherer Zeiten sich erhalten, erfreute sich damals solcher Auszeichnungen von Seiten des römischen Stuhles, daß wir es sehr begreiflich finden, wenn die kölnischen Erzbischöfe eifersüchtig darauf wurden, und sich Mühe gaben, ihr Ansehen den trierischen Erzbischöfen gegenüber, aufrecht zu erhalten. Das Pallium, die Vortragung des Kreuzes, der Naccus, war den Erzbischöfen von Trier bereits im Jahre 957 durch den Papst Johannes XII., 969 durch den Papst Johannes XIII. und 975 durch den Papst Benedikt VII. theils bestätigt, theils neu ertheilt worden. Was aber für die kölnischen Erzbischöfe weit bedeutender war, ist die Prärogative, welche dem Erzbischofe von Trier ertheilt wurde, auf Synoden und bei andern kirchlichen Zusammenkünften, sowohl in Gallien als in Deutschland, nach dem päpstlichen Gesandten den ersten Platz einzunehmen, und im Falle ein solcher päpstlicher Gesandte nicht anwesend wäre, unmittelbar neben dem Kaiser oder dem Könige seinen Sitz zu neh-

men u. s. w.[22]). Dasselbe wird mit denselben Worten am 18. Januar 975 dem Erzbischofe Theoderich vom Papste Benedikt VII. bestätigt. Nach dem Zeugnisse des Chronicon magnum Belgicum machte der Erzbischof von Trier unter Kaiser Friedrich II. Gebrauch von diesem Vorrange[23]). Wo aber der Erzbischof von Trier der Erste war, da mußte der Erzbischof von Köln der Zweite sein. Solche, dem Erzbischofe von Köln unwillkommene Privilegien hatte Clemens II. 1047 und zwei Jahre später Leo IX. im Jahre 1049 dem Erzbischof Eberhard von Trier von Neuem feierlich bestätigt[24]). Eberhard hatte den Papst Leo IX. auf seiner Reise nach Rom begleitet, hatte sich längere Zeit dort aufgehalten, und hatte die Bestätigung der Privilegien und des Primates der trierischen Kirche mit von Rom nach Trier zurückgebracht. Unter Anderm hatte Eberhard angegeben, die Urkunden über die ältern Privilegien seiner Kirche seien verbrannt. So wurde neben den andern Privilegien auch der Primat des trierischen Erzbischofes über die Gallia Belgica von Neuem bestätigt. Alles dieses war zu Anfang des Jahres 1049 geschehen[25]). Im Sommer desselben Jahres 1049

22) Decernentes per huius nostri apostolici privilegii validissimam constitutionem, ut quandocunque a nostra principali et apostolica sede episcopus, presbyter — — sive quilibet ordinarius legatus rei ecclesiasticae seu cogendae synodi causa in Galliam, Germaniamve destinatus fuerit, Trevirensis praesul post quem libet ordinarium legatum A. S. primum inter alios pontifices locum obtineat. Et si missus Romae ecclesiae defuerit, similiter post imperatorem sive regem sedendi, sententiam dicendi et synodale iudicium canonice promulgandi primatum habeat. *Bulla Iohannis XIII. anni 696. 22. Ianuarii.*

23) S. Hontheim l. c. tom. I. p. 248.

24) Lunig. spicilegium ecclesiast. tom. I. pars II. 202.

25) Dilectionis vestrae privilegia nobis attulistis, quae primatum Galliae Belgicae subscripto modo verbis antecessoribus datum a nostra apostolica sede asscrebat pro eo etc. S. Hontheim l. c. Tom. I. p. 386. und daselbst Note a.

kam Leo IX. nach Köln, und Hermann II. hatte gewiß diese Gelegenheit benutzt, vor allem Einspruch gegen den Primat des trierischen Erzbischofs einzulegen; deswegen sagt der Papst in seiner Bulle: sicut neminem coarchiepiscoporum tibi subiicimus, ita sub nullo primate te agi decernimus [26].

Wir begreifen jetzt die Worte: sicut neminem coarchiepiscoporum tibi subiicimus etc., in welchen Herr Dr. Böhmer keinen Sinn finden konnte. Ueberhaupt ersieht man aus den päpstlichen Erlassen an die Erzbischöfe zu Trier, daß man in Rom diesen weit mehr zugethan war, als den Erzbischöfen in Köln, und was über unsere Frage ein überaus großen Licht verbreitet, ist ein Breve Gregor's VII. vom Jahre 1074 an den Erzbischof Anno II. von Köln. Gregor gibt dem Erzbischof Anno in diesem Breve einen sehr starken Verweis darüber, daß er so lange versäumt habe, was seine Pflicht zu thun gewesen wäre, an ihn als an den Papst zu schreiben. Um das Unrecht des Erzbischofs noch mehr in's Licht zu stellen, beruft Gregor sich darauf, daß er zur Zeit Leo's IX. mit aller Kraft die Interessen der kölnischen Kirche dem Erzbischofe von Trier gegenüber vertreten habe, bis zu

26) Wie sehr Eberhard auf seine Primatialrechte hielt, das zeigt uns die Geschichte des Konzils von Rheims, welches nach der Rückkehr Eberhard's von Rom unter dem Vorsitze des Papstes Leo IX. selbst gehalten wurde. Eberhard gerieht hier mit dem Erzbischofe von Rheims wegen des Primates und wegen der Plätze in Streit, und der Papst wußte kein anderes Mittel, diesen Streit zu beschwichtigen, als daß er die Stühle, welche für die Väter des Konzils bestimmt waren, in einen Kreis stellen ließ. — Leo IX. starb 1054, auf ihn folgte Viktor II. und obgleich die Privilegien der trierischen Kirche erst 1049 vom Papste bestätigt worden waren, so erwirkte der unermüdliche Eberhard von Trier in Rom eine neue päpstliche Bulle, in welcher ihm und der trierischen Kirche das Primat über Gallia belgica und die übrigen Vorrechte von neuem bestätigt wurden (1057). S. Günther Codex diplomat. Tom. I. p. 134.

dem Grade, daß Leo IX. ihm sein Auftreten übel genommen habe [27]).

Wir haben hier die Verhältnisse vor uns, unter welchen Leo IX. seine Bulle an den Erzbischof Hermann II. von Köln erlassen hat, und hier fällt das Zeugniß Wiberts ein, welcher also berichtet: „Antiquam repetit (Leo IX.) patriam suscipiturque a totius gentis nobilissimo atque reverendissimo archiepiscopo Herimanno apud Coloniam, cuius petitu concessit domnus papa hoc privilegium sedi ecclesiae Coloniensis, ut ad altare sancti Petri septem presbyteri Cardinales quotidie divinum celebrarent officium in sandaliis. Deditque ei quoque officium cancellarii sanctae Romanae sedis, eiusque successoribus, tribuens illi ecclesiam sancti Ioannis ante portam Latinam.“

Man würde Grund haben an dieser Stelle folgende Frage zu erheben. Wenn Hermann die Anwesenheit des Papstes in Köln benutzte, um für ältere Privilegien die Bestätigung und die Bewilligung neuer zu erwirken, wie läßt es sich dann erklären, daß der Papst von dem Jahre 1049 bis zum Jahre 1052 wartet, ehe er die betreffende Bulle ausfertigen läßt? Muß man nicht vermuthen, der Papst werde ein solches Aktenstück bald nachher haben ausfertigen lassen? Zur Hebung dieses Bedenkens berufen wir uns auf Gelenius. Gelenius, den wir unten noch besonders anführen werden, bezeugt: der Papst habe 1049, also in demselben Jahre, wo er in Köln war, eine Bulle erlassen, in welcher er die bekannten Pivilegien der kölnischen Kirche ertheilt oder bestätigt habe, er habe aber im Jahre 1052 eine neue Bulle — die unserige — erlassen, in welcher er dieselben Privilegien abermals bestätigt habe [28]). An dieser Wieder-

27) Sicut adhuc Romanae ecclesiae filii testantur, tempore beati Leonis papae Trevirensi episcopo pro honore ecclesiae vestrae quod, idem beatus Leo aegre tulit, viribus totis restitimus. Lunig. l. c. p. 330.

28) Gelenius de admiranda, sacra, et civili magnitudine Colo-

holung wird Niemand Anstoß nehmen, welcher die Verhältnisse der damaligen Zeit kennt.

Wir erwähnen nun noch mit wenigen Worten eines andern Versuchs, den man gemacht hat, aus der bezeichneten Stelle einen Beweis dafür herzuleiten, daß der Erzbischof Hermann II. von Köln von Leo IX. zum Kardinal ernannt worden sei. Wir wollen diese Meinung, die so viel ich weiß neu ist, in diese bestimmten Worte fassen. Man sagt:

Die Kanzler der römischen Kirche waren Kardinäle, waren aber die Kanzler der römischen Kirche Kardinäle, um wie viel mehr mußte dann nicht der Erzkanzler der römischen Kirche Kardinal sein?

Nun aber hat der Papst Leo IX. den Erzbischof Hermann II. von Köln zum Erzkanzler der römischen Kirche ernannt,

folglich hat er ihn auch zum Kardinal erhoben.

Es springt von selbst in die Augen, daß diesem Schlusse die Nöthigung oder die bindende Kraft fehlt. Es hat mehr als eine unklare Vorstellung ihren Einfluß auf dieses Raisonnement ausgeübt. Wäre zwischen der Kardinalswürde, dem Kanzlariat und dem Erzkanzleriat der römischen Kirche ein solches Verhältniß, wie zwischen den geistlichen ordines, so daß Niemand z. B. zum Priester geweiht werden kann, welcher nicht vorher die Diakonatsweihe erhalten hat, so würde ein solcher Schluß bindende Kraft haben. Aber ein solches Verhältniß besteht zwischen den bezeichneten Aemtern und Würden schlechthin nicht, und der daraus hergeleitete Schluß ist daher eben so falsch, als wenn jemand also schließen wollte: alle Bischöfe der katholischen Kirche haben die Priesterweihe empfangen, die Kardinäle aber nehmen einen hö-

---

niae Claudiae Agrippinae p. 225. Privilegium dedit — anno 1049, pontificatus sui anno primo, et eadem novo diplomate rata habuit anno pontificatus sui quarto.

hern Rang in der Hierarchie ein als die Bischöfe, also haben alle Kardinäle die Priesterweihe empfangen. Jedermann weiß aber, daß es eine bedeutende Anzahl Kardinäle gibt, welche nicht Priester, sondern nur Diakone, und daß einige nicht einmal Diakone sind, sondern nur die kleineren Weihen empfangen haben. Ueberdies ist die Voraussetzung, daß alle Kanzler oder Vicekanzler der römischen Kirche Kardinäle gewesen, unrichtig; es gab auch solche, die nicht Kardinäle waren, und wenn Kardinäle vom Papste häufig zu diesem Amte ernannt wurden, so lag dies in den Verhältnissen selbst begründet, aber nicht in irgend einer kirchlichen Vorschrift oder gesetzlichen Bestimmung. Mehre Päpste ernannten gar keine Kanzler, sondern einen Pro- oder Vicekanzler, der ebenfalls nicht Kardinal war. Ueberdies legt man dem Kardinalstitel zur Zeit Leo IX. mit Unrecht dieselbe Bedeutung bei, welche er später erlangte. Damals hatten die Bischöfe, Erzbischöfe u. s. w. den Vortritt vor den Kardinälen, wie jetzt die Kardinäle einen Vorrang über die Bischöfe, Erzbischöfe, Primaten haben. Die Kardinäle erhielten erst nach dem Tode Leo's IX. die hohe Bedeutung und den Glanz, mit welchem ihre Name später so umgeben wurde, daß sämmtliche Würdenträger der katholischen Kirche, mit Ausnahme des Papstes, davon überstrahlt wurden. Der Nachfolger Leo's IX. auf dem päpstlichen Stuhle, Nikolaus II. (1059), legte das Recht, den Papst zu wählen größtentheils in ihre Hände, und Alexander III. ging einen Schritt weiter und schloß alle anderen von diesem Rechte aus, und erkannte den Kardinälen das Recht der Papstwahl ausschließlich zu [29]. Man hatte von jeher auswärtige Geistliche nach Rom gezogen, und sie dort mit der Kardinalswürde bekleidet, aber mit Ausnahme der suburbikarischen

---

29) Vergl. Devoti Ius canonicum universum. III. tom. 4. Romae apud Ioa. Ferretium 1837. tom. II. p. 108. Harduin Collect. Conc. tom. VI. p. 1. pag. 1064—67. Corp. jur. Can. *Cap. 6. de election.*

Bischöfe, wohnten dieselben, wie die Natur der Dinge es mit sich brachte, auch in Rom. Erst später, nachdem das Ansehen der Kardinäle durch die Privilegien, welche ihnen von den Päpsten Nikolaus II. und Alexander III. bewilligt worden, einen so großen Zuwachs erhalten hatte, ertheilte der Papst auch auswärtigen hervorragenden Kirchenfürsten, welche nicht in Rom wohnten, die Kardinalswürde. Bis dahin wurden die Kardinäle Bischöfe und Erzbischöfe, kein Bischof oder Erzbischof wurde Kardinal. Aber wann ist dieses zuerst geschehen? von welchem Papste ist dieses zuerst geschehen? Gewiß nicht zur Zeit Leo's IX. Als diejenigen, denen diese neue Art von Auszeichnung zuerst zu Theil geworden, hat man den Erzbischof von Mailand, Galdinus Valvasor von Sala, und den Erzbischof von Mainz, Graf Konrad von Wittelsbach bezeichnet, welche beide unter Alexander III. (1159–1181) die bezeichneten erzbischöfli- Stühle inne hatten. Allein diese Angaben sind nicht genau. Der genannte Erzbischof von Mailand war Kardinal ehe er Erzbischof von Mailand wurde, und der Erzbischof Konrad von Mainz, welcher von seinem Sitze mit Gewalt vertrieben wurde, erhielt für seine Anhänglichkeit an Alexander III. in dessen Kampfe mit seinen Gegenpäpsten das suburbikarische Bisthum Sabina zum Lohne, und kehrte so als Kardinal mit Beibehaltung des Bisthums Sabina auf den erzbischöflichen Stuhl zu Salzburg zurück [30]). Wenn nun nach diesem Vorgange auch andere Bischöfe Kardinäle wurden, so wurden sie doch jedesmal Kardinal-Bischöfe, d. h. sie erhielten eines der sechs suburbikarischen Bisthümer, und mußten auf ihr bisheriges Bisthum verzichten; es war noch ein ganz fremder Gedanke, einen Bischof oder Erzbischof zum Kardinal priester oder Kardinal diakone zu machen. Erst dritthalbhundert Jahre nach dem Tode Leo's IX. und des Erzbischofs Hermann II. von Köln, um die Zeit des Papstes Bonifazius VIII. (1294

---

30) Baron. annal. ad an. 1177.

—1303) fing man an, auswärtige Bischöfe unter die Zahl der Kardinalpriester und Kardinaldiakone aufzunehmen [31]. Nachdem dieses in einigen Fällen geschehen war, machte (Bertrant de Got) Clemens V., welcher den päpstlichen Stuhl nach Avignon (1305) verlegte, den ausgedehntesten Gebrauch von dieser Art von Beförderung, und kaum wurde ein Kardinal von ihm ernannt, der nicht ein oder mehre Bisthümer besaß, die er unter dem neuen Namen Kommende beibehielte [32].

Unsere Aufgabe fordert, daß wir wieder zu der Geschichte der trierischen Kirche zurückkehren.

Die trierische Kirche ist in dem Besitze einer Urkunde vom Jahre 975, durch welche der Papst Benedikt VII. dem Erzbischofe Theoderich von Trier und allen seinen Nachfolgern auf ewige Zeiten die Kirche quatuor Coronatorum zu Rom zum Geschenke macht. Diese Schenkung wurde später von Leo IX. im ersten Jahre seines Papstthums, im Jahre 1049, von Neuem durch die bereits genannte, an den Erzbischof Eberhard von Trier gerichtete Bulle bestätigt [33].

Gegen die Aechtheit beider Bullen waltet kein Zweifel ob; es ist eben so ausgemacht, daß die Kirche quatuor Coronatorum zu Rom damals schon ein titulus cardinalitius war, und so ergäbe sich denn hieraus, daß nicht blos der Erzbischof Theodorich von Trier, sondern daß alle seine rechtmäßigen Nachfolger auf dem bischöflichen Stuhle zu Trier

---

31) S. Barbosa iuris ecclesiastici universi lib. I. cap. 3. n. 17. Lugd. 1699. — Cavallari, institut. iuris canonici, Papiae 1782. tom. I. p. 223. Der Kardinal Platus, in seiner Schrift de Cardinalis dignitate et officio, Lugduni 1623. S. 57., meint, die Bischöfe von Viterbo und Rimini seien die ersten Bischöfe, welche unter Clemens III. (1187—1191) zu Kardinal-Priestern ernannt worden seien. Er hat nicht angegeben, worauf sich diese Annahme stützt.

32) Vgl. Döllinger, Handbuch der Kirchengeschichte Bd. II. S. 297.

33) Hontheim l. c. tom. I. p. 314. Lunig, specileg. ecclesiasticum, tom. I. pars II. pag. 202.

mit der Kardinalswürde bekleidet worden seien. In der That fehlt es nicht an Gelehrten, welche dieser Meinung beipflichten. Um von Mallinckrodt und Anderen nicht zu reden, will ich nur den Christianus Lupus anführen, welcher neuerdings wieder genannt worden und bei welchem wir folgende Stelle lesen: De Theodorico primo Trevirensium archiepiscopo, qui saeculo decimo sub Leonis octavi pontificatu floruit, scribit magnum Belgii Chronicon: „Theodoricus Romae cellam quatuor coronatorum cum omnibus appendicibus suis sibi et suis successoribus in perpetuum acquisivit. Cella ista erat titulus Cardinalis, ideoque et Theodoricus et omnes eius successores dudum fuerunt cardinales presbyteri" [34]).

Hiernach könnte die trierische Kirche sich einer großen Reihe Bischöfe rühmen, welche mit dem Glanze des Purpurs umkleidet gewesen, und was das Sonderbarste ist, ohne daß diese Bischöfe oder Erzbischöfe selbst etwas davon gewußt haben mögen. Ließe sich übrigens aus der Bulle Benedikt VII. an den Erzbischof Theodorich den Beweis führen, daß die trierischen Erzbischöfe durch dieses Aktenstück zu Kardinälen ernannt worden seien, so würde darin ein gewichtvolles Vorurtheil für die Entscheidung der kölnischen Frage im Sinne unserer Gegner gefunden werden müssen. Aber wir haben von dieser Seite nichts für unsere Sache zu fürchten, wir sind überzeugt, daß die trierischen Erzbischöfe eben so wenig durch jene Urkunde zu Kardinälen ernannt worden sind, als die Erzbischöfe Kölns durch die Bulle Leo's IX.

Wären die Erzbischöfe von Trier durch jene Urkunde zu geborenen Kardinälen ernannt worden, so müßte es doch in hohem Grade auffallen, daß nie ein trierischer Erzbischof sich selbst als Kardinal auf den Grund jenes Aktenstückes betrachtet hat; daß kein einziges Verzeichniß der römischen Kardinäle, welche in Rom selbst und unter Benutzung der ausgedehnte-

---

34) Christiani Lupi, oper. tom. IV. p. 207. ed. Veneta. a 1724. fol.

sten Quellen aufgestellt worden sind, einen Erzbischof von Trier als Kardinal titulo quatuor coronatorum aufführt; daß auch die Schriftsteller der trierischen Kirche Brower, Hontheim und Joh. Jak. Moser im Staatsrechte von Trier, obgleich sie die Bulle Benedikt VII. kennen, und sie abdrucken lassen, dennoch von der Kardinalswürde, welche durch dieselbe verliehen worden sein soll, standhaft schweigen.

Die Urkunde Benedikt's VII., die in unverletzter Gestalt vor uns liegt, enthält aber auch nicht den entferntesten Wink, daß dem Erzbischofe von Trier dadurch die Kardinalswürde ertheilt werden sollte. Theoderich hatte sich die Gunst des römischen Stuhles in hohem Grade verdient, „weil er größere Anhänglichkeit an den Stuhl Petri bewiesen als Andere, weil er die verfallenen Klöster wieder hergestellt, und weil er sich durch keine Gefahren und Mühsale der weiten Reise hatte abhalten lassen, die Gräber der Apostel öfter, als Andere es gethan, zu besuchen." Um diese Gesinnung zu belohnen und zu nähren, schenkte der Papst dem Theoderich und der t r i e r i s c h e n K i r c h e, die cella quatuor coronatorum cum omnibus appendiciis suis, aquis scilicet, aquarumque decursibus, pratis, pascuis, vineis, silvis, cultis et incultis curtibus et mansis. In dem ganzen Aktenstücke ist aber, wie bereits bemerkt, nicht die allerleiseste Andeutung, daß mit diesen Gütern auch die Kardinalswürde verbunden sein soll, und um dieser Annahme irgend einen Schein zu geben, muß man behaupten, die Römer hätten in dieser Urkunde einen Weg der Mittheilung eingeschlagen, welcher sich sonst nirgendwo, als in der Bulle Leo's IX. findet.

Aber wie soll man sich denn diese Schenkung erklären? Man legte in Rom, wie viele Bullen und selbst kirchenrechtliche Vorschriften beweisen, einen sehr hohen Werth darauf, wenn Bischöfe sich daselbst persönlich vorstellten; und je angesehener, je einflußreicher der Bischof war, desto lieber wurde er in Rom gesehen. Um diesen das Erscheinen in Rom zu erleichtern, sie dazu einzuladen, hatte man z. B. den Patriarchen

von Antiochien, Jerusalem, Alexandrien und Konstantinopel jedem eine Kirche — daher die sogenannten Patriarchalkirchen in Rom — nebst Wohnung in Rom angewiesen, ohne daß ihnen irgendwie die Kardinalswürde dadurch wäre beigelegt worden. Wenn man nun so angesehenen Erzbischöfen oder Primaten, wie der Erzbischof von Trier es war, eine eigene Wohnung in Rom verliehe, so findet dieses in dem Beispiele jener Patriarchen seine hinlängliche Erklärung[35].

Eine solche Verleihung war aber nicht blos zufällig, sondern es läßt sich auch eine höhere Bedeutung darin finden. Der Papst hatte den Patriarchen der ältesten christlichen Zeit Kirche und Wohnhaus in Rom geschenkt; wie nun St. Johann im Lateran, die Kirche des Papstes unter den übrigen Patriarchalkirchen hervorragte, so wurde der Papst selbst durch die Anwesenheit der Patriarchen recht eigentlich in seiner Suprematie über die gesammte Kirche emporgehoben. Nachdem die Kirche sich auch in Deutschland ausgebreitet und ihre Hierarchie ausgebildet hatte, mußte man nach jener Analogie auch die Primaten und hervorragendsten Bischöfe Deutschlands in ähnlicher Weise, wie die orientalischen Patriarchen nach Rom hinziehen, und dem sich im Abendlande ausbreitenden Kirchenbau neue Stützen und neue Säulen hinzufügen, und dieses geschah durch Verleihung von Kirche und Wohnung zu Rom. Die Bedeutung, welche Trier in geistlicher Beziehung und Alter vor Köln voraus haben mochte, wenigstens selbst geltend machte, wurde durch die Macht und den politischen Einfluß der kölnischen

35) Der Unterschied zwischen Patriarchen und Primaten kömmt hier nicht in Betracht. Nach Papst Martin V. ist sogar kein Unterschied zwischen beiden Würden. Cum primates et patriarchae unum sint et solum nomine differant, declaramus, Ioannem Toletanum, qui Hispaniarum *primas* est, archiepiscopos non primates praecedere debere, quemadmodum patriarchae illos hactenus praecesserunt. S. Collectio Concil. Hispaniae ed. card. de Aguire, tom. III. p. 340.

Erzbischöfe vollkommen aufgewogen [36]. In dem Abfalle der Patriarchen des Orients lag eine neue Aufforderung im Abendlande das wieder zu finden, was im Morgenlande verloren gegangen war. Wären jene Patriarchen nicht abgefallen, so würde das Ansehen der Kardinäle sich nie über das der Patriarchen erhoben haben. Jene Patriarchen hätten dieses nie zugegeben.

Wie lange die Erzbischöfe von Trier im Besitze ihrer päpstlichen Schenkungen geblieben sind, können wir nicht genau angeben. Sie haben ohne Zweifel dasselbe Loos gehabt, welches so viele derartigen Besitzungen in Rom gehabt haben. Die Ansprüche auf dieselben sind im Laufe der Zeit in Vergessenheit gerathen. Während der innern wüsten Fehden in Rom vom zehnten bis zum zwölften Jahrhunderte, in denen die Faktionen des römischen Adels über den päpstlichen Stuhl nicht selten die schändlichste Tyrannei ausübten, und die kirchliche Gewalt über Rom mehr als einmal mit harter Willkür ausgeübt wurde, stürzten viele Stiftungen der Vorzeit zusammen, und manches wohlerworbene Recht ging verloren.

Unter Alexander II. (1061—1072) finden wir einen Kardinalpriester Hermann, mit dem Titel quatuor Coronatorum [37]; unter Paschalis II. (1099—1118) war dieser Titel an den Kardinal Boso [38]) und später an einen Kardinal Augustinus vergeben [39]. Unter Benedikt XII. (1334—1342) ist im Besitz dieses Titels der französische Kardinal Wilhelm Curtis [40]; überhaupt treffen wir nun seit der Uebersiedlung der Päpste nach Avignon 1305—1370 den Titel quatuor Coronatorum in der Geschichte der Kardinäle oft vergeben an.

---

36) Treviris aetate, sed rerum proprietate
Gaudet Agrippina, sed honore Moguntina prima.

37) Cardella, tom. I. p. 156.

38) Daselbst S. 232.

39) Daselbst S. 251.

40) Onuphrius Panvinius, p. 266.

Was die Kirche St. Johannes ante portam Latinam betrifft, so kommt diese, wie gezeigt worden, vor dem Jahre 1517 unter den titulis cardinalitiis nicht vor; von da ab wird dieselbe regelmäßig an Kardinäle vergeben. Aber es findet sich kein Beispiel, daß ein Erzbischof von Trier mit dem Titel quatuor Coronatorum, und daß ein Erzbischof von Köln mit dem Titel S. Ioannis ante portam Latinam als Kardinal aufgeführt worden wäre. Beide Titel sind fortwährend, wo wir ihnen begegnen, andern Kardinälen übergeben worden.

Zum Schlusse können wir noch fragen, wie man darauf gekommen, den Erzbischof Hermann II. von Köln zum Kardinal zu machen? Wenn wir nicht ganz irren, so ist es Aegidius Gelenius, der erzbischöflich-kölnische Historiograph, dem das Verdienst gebührt, das Kardinalat des Erzbischofs Hermann II. zuerst auf's Tapet gebracht zu haben. In seinem Werke: de admiranda, sacra et civili magnitudine coloniae Claudiae Agrippinensis Augustae, ubiorum Urbis, S. 225 schreibt er, wie folgt: Leo IX. coloniensem archiepiscopum perpetuum S. R. E. cardinalem S. Ioannis ante portam Latinam et ecclesiae Romanae archicancellarium creavit. Er gründete diese Nachricht auf zwei Bullen Leo's IX. vom Jahre 1049 und 1052 an den Erzbischof Hermann II. Gelenius hatte diese Bullen in einem alten Tabular der Kirche zu St. Severin in Köln gefunden. Für einen Schriftsteller, der seinem Werke einen Titel vorsetzte, wie der so eben mitgetheilte, mußte der Kardinal, dem er durch einen Vernunftschluß aus der Bulle Leo's IX. vom Jahre 1052 gewonnen hatte, eine höchst willkommene Erscheinung sein. Er theilte seine Entdeckung dem Münsterischen Dombechanten, Bernhard von Mallinckrott mit, welcher der Ansicht des Gelenius beipflichtete. Mallinckrott schreibt darüber also: Originem illius eminentiae et praerogativae e s. Leonis diplomate repetit, cuius fragmentum cap. V. retuli; ubi Hermanno archiepiscopo . . . . ecclesiam etiam S. Ioannis ante portam Latinam confertur; quam gratiam ille

de Cardinalatu interpretatur: nec dubito illi, ut indefatigabili nec infelici antiquitatum scrutatori et vindici, eius rei plura eruta esse documenta[41]. Mallinckrott scheint die Sache aber dennoch nicht so ganz ausgemacht gewesen zu sein; denn er schreibt zur Einleitung über diese Stelle: fuisse olim peculiare quoddam Cardinalium genus, quod non facile alicubi, praeterquam in una Germania occurrat. Also nicht die rechten Kardinäle der römischen Kirche, sondern so eine eigene Art, eine eigene Species von Kardinälen, die schwerlich anderswo als in Deutschland vorkommen! So spricht man, wenn einem etwas nicht klar, wenn man seiner Sache nicht gewiß ist. Mallinckrott hatte keine Beweise für diese Annahme, aber er hielt den Gelenius für einen unermüdlichen und nicht unglücklichen Alterthumsforscher, und setzte daher voraus, Gelenius werde seine Behauptung mit Urkunden belegen können! Diese Voraussetzung war sehr ehrenvoll für den Gelenius, aber für die Wissenschaft selbst von geringem Belange. Von Andern wurde diese Ansicht auf die Autorität von Gelenius und Mallinckrott wiederholt; so von Georg Ludwig Boehmer in der Abhandlung über die vornehmsten Rechte der kölnischen Erzbischöfe[42]. Der Vicekanzler, Georg Estor, widmete unserer Frage einen eigenen Aufsatz, ohne jedoch zu einem bestimmten Resultate zu gelangen; er beschränkte sich wesentlich auf die Mittheilung dessen, was Mallinckrott vorgebracht hat, ohne ihm beizustimmen, und ohne ihn zu widerlegen. Um dem Leser eine Probe von dem Aufsatze Estor's zu geben, da das Buch, worin es steht, nur sehr wenigen zur Hand sein wird, will ich den §. 17. aus demselben ganz hierhersetzen. Er lautet: „Ich kehre dem nach auf Cöln. Hier finde ich die stelle des ärz-

41) De Cardinalibus S. R. ecclesiae Germanis. In Wencker Collecta archivi et cancellariae iura, p. 533.

42) Georg L. Boehmer, Origines praecipuarum iurium archiepiscopi et S. R. I electoris coloniensis. 1753. p. 31. 34. Auch in dessen Electa iur. civil. Goetting. 1767. tom. II.

bischofes daselbst in St. Joannis kirche vor der Lateinischen pforte. Man sah auch Se. Kurfürstliche Durchlaucht den jetzigen Herrn Aerzbischof Clemens August, nach der Kaisers Krönung Sr. Majestät Herrns Franzens I. in Frankfurte am Main dergestalt roth gekleidet, daß Hochderselbten nichts als der Kardinalshut abging."!

Dieses ist der wichtigste Grund, den der Vicekanzler Estor für das Kardinalat der kölnischen Erzbischöfe aus seinem Eigenem vorbringt. Indessen legte er demselben doch nicht zu großes Gewicht bei, da er im §. 18. gleich hinzufügt: "Inzwischen machet mich dieses irr, daß der Papst disen cölnischen Titel an andere vergibt."

Die Bulle Leo's IX. an den Erzbischof Hermann II. zu Köln, wurde zuerst vom Aubertus Miräus dem Drucke übergeben; er gab ihr diese Ueberschrift: Leo IX. pontifex, privilegia metropolitanae ecclesiae Coloniensis confirmat anno 1052, Hermanno II. archiepiscopo eiusque successoribus concedit titulum cancellarii S. R. E. *et cardinalis S. Ioannis ad portam Latinam* [43]) u. s. w. Miräus, der die Abschrift von unserer Bulle sehr wahrscheinlich von Gelenius erhalten, fand in der Bulle, was Gelenius und Mallinckrott in derselben gefunden hatten. Aus Miräus wurde sie dann in das Bullarium magnum Romanum, Luxemburger Ausgabe [44]), und in das Urkundenbuch von Lacomblet aufgenommen [45]). Daß sie an beiden Stellen eine Ueberschrift trägt, welche wörtlich oder wesentlich mit der Ueberschrift, die sie von dem ersten Herausgeber Aubertus Miräus erhalten hat, übereinstimmt, wird Niemand wundern.

Man kann es den Archivaren nicht zumuthen, daß sie über den Inhalt jeder einzelnen Urkunde kritische Untersuchungen anstellen, und könnte man es auch, so würden sie

---

43) Auberti Miraei opera diplomatica et historica. tom. II. p. 1131. edit. secundae. Bruxellis 1732.

44) Tom. IX. auf dem vierten Blatte.

45) Urkundenbuch für die Geschichte des Niederrheins, I. Bd. S. 19.

es dennoch nicht thun. Daher geschieht es, daß solche Ueberschriften sich häufig wie Citate fortpflanzen, welche ein Gelehrter dem Andern ohne Prüfung manchmal nachschreibt. Daher wird die Ueberschrift des Miräus auch von Georpisch und Estor wiederholt, und Herr von Stramberg schreibt ganz einfach in seinem Artikel in Ersch und Gruber über die kölnische Kirche: „Vermöge Privilegiums vom Papste Leo IX. vom Jahre 1052 sei der Erzbischof von Köln perpetuus et S. Romanae ecclesiae Cardinalis titulo S. Ioannis ante portam Latinam [46])!“ Miräus sagt in seiner Ueberschrift (Leo IX.): In ecclesia Coloniensi creat septem presbyteros Cardinales; was offenbar falsch ist; denn daß Leo diese Kardinal-Priester ernannt, davon steht kein Wort in der Bulle. Köln hatte, so gut wie Aquileja, Benevent, Pisa, Asti, Bergamo, Siena, Vercelli, Capua, Salerno, Ravenna, Lucca, Piacenza, Verona, Neapel, Florenz, Lodi, Fermo, Compostella, Magdeburg, Trier, Orange, Nivers, Sens, Orleans, Besançon, Soissons und hundert andere Kirchen seine Kardinal-Priester. Selbst das aachener Stift bewahrt Urkunden auf, aus welchen hervorgeht, daß auch dort Kardinal-Priester fungirten, freilich andere Kardinäle als die jetzigen der römischen Kirche. Leo IX. brauchte sie also für Köln nicht zu ernennen. Nichts destoweniger wird die in diesem Punkte falsche Ueberschrift des Miräus von dem Bullarium magnum, Estor und Andern wiederholt.

Lacomblet meint, die Urkunde sei schon in alter Zeit untergegangen, und keine der noch jetzt erhaltenen kölnischen Chartularien enthalte eine Abschrift derselben. Wir haben bereits erwähnt, daß Gelenius noch eine solche Abschrift vor sich gehabt habe, in einem Chartularium der Kirche von St. Severin zu Köln. Aegidius Gelenius starb aber erst 1656 zu Osnabrück und sein gelehrter Nachlaß wird noch in Köln aufbewahrt.

---

46) Perpetuus et S. Romanae ecclesiae!! S. Ersch und Gruber allgemeine Encyklopädie, Bd. 18. S. 179.

Wir lassen die beiden Haupturkunden, welche bei unserer Frage zur Sprache kommen, nachstehend vollständig und mit der üblichen Ueberschrift abdrucken.

Leo IX. Pontifex privilegia metropolitanae ecclesiae Coloniensis confirmat anno 1052. Hermanno archiepiscopo eiusque successoribus concedit titulum cancellarii S. R. E. et cardinalis s. Ioannis ad portam Latinam; in ecclesia vero Coloniensi creat septem presbyteros cardinales, totidemque diaconos ac subdiaconos.

Leo episcopus, servus servorum dei, Hermanno, s. Coloniensis ecclesiae venerabili archiepiscopo suisque successoribus illuc canonice intrantibus salutem in perpetuum.

Gratias agimus deo et domino nostro Iesu Christo, qui nullis nos praecedentibus meritis ad apostolicae dignitatis culmen fecit ascendere, et sollicitudinem omnium ecclesiarum gerere, earumque rectoribus pietatis assensum praebere.

Quia postulasti a Romana sede confirmari privilegia, quae ab antecessoribus nostris sunt tuae ecclesiae concessa, visum nobis fuit honestum et ecclesiae necessarium petitioni tuae consentire.

Praesertim cum ecclesia haec sub nomine principis apostolorum beatissimi Petri sit consecrata, sicut mater sua, cui praesidemus divina clementia, ut quae matrem imitatur, ex nomine filia, imitetur etiam aliquantisper in dignitate ecclesiae, protegaturque sub alis defensionis suae.

Nos igitur tuae, sicut et omnium Christi fidelium devotione incitati, nostra et apostolica auctoritate confirmamus tibi omnia, quemadmodum in privilegiis patrum nostrorum apostolicorum virorum sunt scripta: crucem videlicet et pallium suo tempore suoque loco ferendum: Insigne quoque festivi equi, quem *naccum* vocant nostri Romani.

Confirmamus quoque tibi per hanc praeceptionis no-

strae paginam sanctae et apostolicae sedis cancellaturam, et ecclesiam sancti Ioannis evangelistae ante portam Latinam, ut te Petrus cancellarium habeat, Ioannes hospitium praebeat.

Concedimus etiam atque perpetuo largimur, ut maius altare ecclesiae tuae matris virginis honori dedicatum, et aliud ibidem apostolorum principi b. Petro addictum, reverenter ministrando procurent septem idonei cardinales presbyteri dalmaticis induti, quibus etiam cum totidem diaconibus ac subdiaconibus ad hoc ministerium prudenter electis, ut sandaliis utantur concedimus et constituimus.

Postea auctoritatem et honorem, quem ecclesia hactenus habuit, tam inter alios, quam a suis confirmamus clypeo apostolicae protectionis; ut si quando synodus infra tuam dioecesin, aut praesente huius primae sedis archiepiscopo, aut legato ab eius latere directo fuerit aggregata, priorem quidem locum, post ipsum rector eius obtineat, in proferenda sacrorum canonum auctoritate prior existat, ita tamen, ut sicut est prior in hac probabili dignitate, ita etiam polleat prior morum probitate, vitae honestate, ut cuius annunciaverit verba, eius imitetur exempla.

Regiam consecrationem infra limites suae dioecesis faciendam, potestatis apostolicae munimine ei corroboramus. Habendam electionem quoque archiepiscopi secundum auctoritatem canonicam, filiis ecclesiae sancimns per hanc praeceptionis nostrae paginam.

Bona autem quae usque modo tenuit, vel in aeternum cum iustitia acquirere poterit, hoc apostolico munimine laudamus et corroboramus; videlicet monasteria et ecclesias Coloniae positas, monasterium sancti Heriberti cum omnibus suis pertinentiis, ecclesiam s. Mariae infra urbem, ecclesiam s. Gereonis cum omnibus suis pertinentiis. Cetera vero sacra loca et infra urbem et circa confirmamus tibi auctoritate apostolica: monetas urbis, teloneum, et omne ius civile sub potestate archipraesulis.

Abbatias autem per diversa loca, villas, vicos et ca-

stella in omnibus suis pertinentiis, servis, ancillis, terris cultis et incultis, aquis, pratis, campis, silvis, forestis;

Praeterea corroboramus ecclesiae praedia, quae ipse dedisti, videlicet monasterium Brauwellare, et castrum nomine Zoneburg cum omnibus suis pertinentiis, ita sicut neminem coarchiepiscoporum tibi subiicimus, ita sub nullo primate te agi decrevimus; salva nobis in te, sicut in ceteris archiepiscopis, quae iure debentur apostolicae subiectionis auctoritate:

Statuentes apostolica censura, ut nullus imperator, rex, dux, marchio, comes, vicecomes, et praeterea nullus archiepiscopus, episcopus, praepositus, vel aliqua magna, parvaque persona cuiuslibet ordinis et dignitatis, contra hanc nostrae praeceptionis et confirmationis paginam audeat praesentare.

Si quis, quod non optamus, temerario ausu contra huius apostolicae nostrae auctoritatis scriptum pie a nobis pervulgatum tentaverit, anathematis vinculis innodatus a regno dei sit alienus, donec resipiscat. Qui vero pio intuitu cultor et observator exstiterit, benedictionis gratiam et coelestis regni gaudia a misericordissimo domino nostro consequi mereatur.

Data nonis Maii per manus Friderici diaconi s. Romanae ecclesiae bibliothecarii atque cancellarii, vice domini Hermanni archicancellarii et Colon. archiepiscopi.

Anno domini millesimo quinquagesimo secundo, Leonis IX. papae quarto, indictione quinta.

Benedictus VII. Ecclesiae Trevirensi cellam quatuor coronatorum MM. donat.

Benedictus episcopus, servus servorum Dei. Carissimis nobis in Christo fratribus, universis episcopis, ac to-

tius dignitatis et ordinis catholicis viris, praesentibus scilicet et futuris, perpetuam salutem. Quia licet indigni, divinae tamen dignationis gratia disponente, B. Petri apostolorum principis sacratissimam sedem, pastoraleque in curam dominici gregis ministerium suscepimus, iuxta apostolicam doctrinam, sicut malis terrori, ne desideria pravitatis suae perficiant, nos oportet existere, ita sanctae Dei universalis ecclesiae filios in religionis piaeque devotionis profectu paternae gratiae benedictione fovere, maximeque eos, qui in sanctam Romanam ecclesiam, beatumque Petrum apostolorum principem caeteris devotiores probantur; quatenus eis pia sui devotio, et in praesenti benignitatis conferat consolationem, et in futuro aeternam, ipso intercedente, remunerationem. Unde omnium, tam praesentium, quam futurorum sanctitatem et industriam nosse volumus, de sancta fratris nostri Theodorici, sanctae Trevirensis ecclesiae archiepiscopi primatisque, nostra praedecessorumque nostrorum, ab exordio christianitatis per B. Petrum constitutione, totius Galliae ac Germaniae in eundem apostolorum principem devotione, qui in sua sede ecclesiam Christi gloriosius gubernando, multa monasteriorum, quae usque in sua tempora manserunt deserta, restaurando, beatorum apostolorum limina caeteris saepius, nullo longioris viae periculo seu labore territus, liberalissime visitando, nobis usque eo complacuit, ut eidem Theodorico, et ipsius ecclesiae possidenda in perpetuum aliqua conferre iustum duceremus: quatenus, ut praefati sumus, pro tanta sui devotione, a nobis gratiam et benedictionem in praesenti, et in futuro a Deo, beatisque apostolis, centuplicatam in caelestibus reciperet gloriam. Quapropter omnium, tam praesentium, quam futurorum, notum fieri volumus industriae, nos cum autoritate B. Petri apostolorum principis, gratuitoque sacerdotum, clericorum, totiusque Romanae plebis assensu eidem sanctae Trevirensi ecclesiae cellam quatuor Coronatorum condonasse in perpetuum possidendam, cum omnibus appendiciis suis, aquis scilicet, aquarumque de-

cursibus, pratis, pascuis, vineis, silvis, cultis et incultis, curtilibus et mansis. Quae omnia eidem fratri nostro Theodorico sanctae Trevirensis ecclesiae archiepiscopo vicarioque nostro carissimo in partibus totius Galliae et Germaniae, ac per eum cunctis successoribus in perpetuum possidenda, tenenda, ac ordinanda, per huius nostrae apostolicae praeceptionis seriem tribuimus, quaecumque eadem cella ex diversis fidelium donationibus authentice secundum legem Romanam possidet, vel iure possidere debet, data videlicet, et usque in finem saeculi quoquo pacto danda, seu per violentiam inimicorum eidem cellae ablata, seu per incuriam commorantium in eadem cella perdita, ex integro et ad integrum eidem fratri nostro Theodorico sanctae Trevirensis ecclesiae archiepiscopo, dignissimoque nostro vicario in partibus totius Galliae et Germaniae, universisque successoribus suis per eum a praesenti die, indictioneque tertia, B. Petri apostolorum principis, nostraque permittimus autoritate. Contra quam, siquis hominum quolibet modo agere praesumpserit, et quod iuste ac canonice a nobis decretum est, in aliquo infringere tentaverit, sciat se ex Dei omnipotentis, et praedicti beatissimi apostolorum principis, omniumque sanctorum, ac deinde nostra autoritate damnandum, anathematizandum, et cum omnibus impiis aeterno supplicio deputandum. Qui vero hoc ipsum nostrum privilegium observare, custodire, adimplere, fideliter studuerit, benedictionis gratiam, et misericordiae plenitudinem in caelestibus castris inter electorum numerum efficaciter a Domino Deo consequi mereatur. Scriptum per manum Stephani notarii et regionarii, et scriniarii sanctae sedis apostolicae, mense Ianuario, indict. III. Data XV. kalend. Februarii per manum Widonis episcopi et bibliothecarii S. sedis apostolicae. Anno, Deo propitio, pontificatus domini nostri Benedicti sanctissimi VII. papae primo. Imperante domino piissimo imperatore augusto Ottone a Deo coronato, magno, anno VIII. indict. III.

Recensionen.

Die Ehe in ihrer welthistorischen Entwickelung. Ein Beitrag zur Philosophie der Geschichte von Dr. Joseph Unger. Wien 1850. gr. 8. 167 S.

Unter Ehe ist hier zu verstehen das Ehe-Institut, und auch dann noch klingt der Titel so seltsam, wie etwa die Jagd, die Kochkunst, die Mannbarkeit ꝛc. in welthistorischer Entwickelung. Der Verfasser will durch diesen Titel eigentlich sagen, die Polygamie habe sich zur Monogamie, und die orientalische Form der Ehe zur christlich-germanischen, protestantischen ꝛc. entwickelt. Aber jeder, der nur auf das Verhältniß des Ehe-Instituts zu den einzelnen Völkern und Individuen achtet, wird einsehen, daß dasselbe nicht eine Entwickelung, d. h. eine selbstthätige Ausbildung aus einem ursprünglich verborgenen Inhalt oder Keim, sondern daß jede Ehe eine selbstständige Form, ein individuelles Verhältniß ist, das sich nur nach den Ansichten, Sitten und Gebräuchen der Zeit und des Landes verschieden modifizirt. Die Ehe als solche ist im Allgemeinen nur ein häusliches, geschlechtliches, privates Verhältniß, was immer wieder aufhört und neu geknüpft wird, wie in der Natur das Wachsthum, die Reife und das Absterben der Gewächse, und hat daher an sich kein welthistorisches, sondern je nach den verschiedenen Betrachtungsweisen nur ein physiologisches, politisches, moralisches religiöses ꝛc. Interesse. Wo sie ein welthistorisches Interesse

hat, hat sie dasselbe nur als Einzelehe, als individuelle Ehe, z. B. die Ehe Heinrichs II., Königs von England, die mehr hundertjährige Kriege mit Frankreich herbeiführte. Ein historisches Interesse ist aber keine historische Entwickelung. Wenn der Verfasser in dieser Schrift das Ehewesen der verschiedenen Zeiten und Länder verfolgt, so hat er dadurch nur eine Darstellung, nicht eine Entwickelung gegeben, die, wie gesagt, von der Ehe nicht gegeben werden kann, weil jede Ehe als Lebens- und Geschlechtsgemeinschaft auf längere oder kürzere Dauer dadurch schon entwickelt, abgeschlossen, vollständig ist, in sofern sie nur, wenn gleich unter noch so rohen Formen, ihren beabsichtigten Zweck erreicht. Man kann davon sprechen und es gibt allerdings eine Entwickelung der Ehegesetzgebung; hiervon handelt aber der Verfasser seinem Plan nach nur beiläufig. Verschieden sind auch die Gebräuche der Eheschließung und die Art und Weise des ehelichen Lebens; dies sind aber nur Volksgebräuche und Sittenzustände, aber keine Entwickelung der Ehe an sich, weil sich die Ehe, ganz allgemein genommen, nur als ein gleichartiges Lebens- und Geschlechtsverhältniß zwischen Mann und Weib denken läßt, und man eben so wenig weiß, was man sich unter dem Anfang oder dem Keime, woraus sich dieses entwickelt hat, vorstellen soll, als bei den Pflanzen und Thieren. — Sehen wir demnach ab von der im Titel liegenden Contradictio in adiecto, wozu der Verfasser (S. V.) auch nur durch „Gans Erbrecht in seiner weltgeschichtlichen Entwickelung" verleitet ist, so enthält doch der Inhalt manches Schätzbare, in sofern der Verfasser nicht philosophirt, sondern nur berichtet, und in dieser Hinsicht bringt er über die häuslichen und ehelichen Zustände der Chinesen, Inder, Perser, Juden, Aegypter, Muhamedaner, Griechen, Römer, Germanen (in der hier angegebenen Ordnung) viel Unterhaltendes und Nützliches zusammen, und gibt darüber manche gute Ansichten und Betrachtungen. Als Philosoph ist der Verfasser ein Hegelianer, und will demnach als Nachahmung von Gans mit dieser Schrift einen Beitrag zur Phi-

losophie der Geschichte geben. Worin diese besteht, sagt er nicht; es ergibt sich aber aus seinen Einleitungen zu den einzelnen Völkern, daß sie hier darin besteht, daß er von vorn herein das „staatliche Moment" des betreffenden Volkes construirt und daraus das volkliche, häusliche und eheliche Leben des Volkes ableitet und bestimmt. Dies wäre so übel und so unrecht nicht, wenn es nur nicht von dem Hegel'schen Standpunkte, von der pelitio principii aus geschähe, daß der Geist nur ein Produkt, ein Theil, eine Seite, eine Erscheinung, eine Wirkung oder sonst irgend etwas der Natur sei, denn mangels jeglicher Psychologie hat jeder Hegelianer, Pantheist, Trichotomist seinen eigenen Sprachgebrauch, und wie jeder Irvingianer, seinen eigenen Geist, der meist nur zu ihm allein und für ihn allein verständlich spricht. So entstehen dann auch hier bei unserm Verfasser seine Staaten und Völker und deren Eigenthümlichkeiten aus der Art und Weise, wie sich der Geist bei ihnen in der Natur verarbeitet oder von ihr losarbeitet, und daß dies Chinesenthum, Judenthum ꝛc. wirklich nur ein Produkt des Verhältnisses des Geistes und der Natur bei diesen Völkern sei, erkennt der allgemeine zeit- und geschichtfreie Geist des Geschichtsphilosophen, entweder direkt oder reflektirt in seinen Schülern. Die Gesetzgebung Moses, der Fall David's, der Tempelbau und die Weisheit Salomon's, die Züge Alexander's, die Erscheinung Christi, der Verrath Judas, die Evangelien, Paulus, Augustinus, Franziskus, Luther, Ignatius, Newton, die Februar-Revolution ꝛc. ꝛc. sind eben so nothwendige Produkte und Wirkungen des Naturgeistes zufolge dieser Philosophie, wie die Sonnenfinsterniß am 28. Juli 1851, und wenn der zwar geschichts- und vergangenheitsfreie Geist sie nicht eben so genau berechnen kann, wie jene Sonnenfinsterniß, so ist es nur, weil er zu tief in der gegenwärtigen Natur steht und keinen archimedischen Standpunkt dazu hat. Man kann nicht leugnen, es liegt Wahrheit hierin, außer der: Mensch, wie bist du doch so schwach und beschränkt! Moral aber liegt gar nicht darin, wie man

sieht, und diese ist doch ein Faktor im menschlichen Leben und der Geschichte, nach allem Zeugniß des innern Sinnes und der Erfahrung doch eben so wirklich und gewiß, wie für den äußern Sinn die Sonne am Himmel, für das Geistesauge oft eben so blendend und unerträglich, wie diese für das leibliche.

So ist denn nun auch unserm Verfasser alles Wirkliche nothwendig, und alles Nothwendige vernünftig, d. h. berechtigt, inimputabel, obgleich er wohl nicht so weit geht, wie andere, es ferner im weitern Sinne, in sofern es als transscendental, als Ueberwindung der Endlichkeit und Beschränktheit, d. h. der Zeit, Geschichte, Moral erscheint, für schön, sittlich, gut, gerecht, göttlich zu halten. Gleichwohl erscheint auch der Verfasser hier als Amphitruo, nach der einen Person oder Anschauung rechtfertigend, die Zustände und Thatsachen als durch den Naturgeist nothwendig gegeben findend, und anderweitig sie moralisch kritisirend, verurtheilend, verwerfend. Man findet dieses Doppelurtheil, wie bei Paulus, so wohl bei den Menschen überhaupt. Diese sind aber keine Philosophen, wenigstens keine vollkommenen und vollendeten. Bei den vollkommenen Philosophen, welche die Endlichkeit völlig überwunden haben, zieht sich die Aesthesis in den Geist zurück, und sie urtheilt nun nicht mehr wider den Geist, sondern mit dem Geist und durch ihn, und sie haben daher auch einerlei Kanon des Urtheils, das Naturnothwendige, das Grundgesetz der Einheit des Geistes und der Natur, wogegen das blos Geistnothwendige, als Widerstreit, Nichterkenntniß, Nichtüberwindung, Nichtabsorbirung der Natur, als Differenz mit derselben nur ein Produkt oder eine Erscheinung der Endlichkeit und Beschränktheit ist. Diesen Standpunkt nun hat unser Verfasser noch nicht völlig erreicht. Es sitzt in ihm noch zu sehr der alte vorhegelsche oder auch vormärzliche österreichische Adam, und man sieht, mit welcher mundoffenen Gläubigkeit, mit welcher unbesehender Bewunderung und opferwilliger Andacht er auch immer Hegel'sche Sätze als *αὐτός ἔφα*

und ganz zuverlässige Orakelsprüche des allgemeinen Geistes anführt, wie wenig er die eigentlichen Tiefen und Abgründe desselben erforscht und ermessen hat. Hiermit soll dem Verfasser doch nichts zum Vorwurf gemacht werden, denn wenn es je einen Geist der Zweideutigkeit gab und gibt, so ist es nach Zeugniß der Erfahrung der Hegel'sche, den man gleich geeignet gefunden hat, sowohl zur Begründung des Pantheismus und Atheismus, wie zur Construktion der lutherischen, unirten und katholischen Theologie, seiner gleichmäßigen Brauchbarkeit auf politischem Felde nicht zu erwähnen.

Es ist Zeit, nun auch einiger Maßen auf die Einzelheiten des Verfassers einzugehen. — Er beginnt: „Die Weltgeschichte ist der sich selbst entwickelnde und zum Bewußtsein seiner selbst bringende Geist." Welche leere Phrase! wird sich ein vernünftiger Examinator mit einer solchen Antwort begnügen? Die Geschichte ist der Geist, d. h. der Topf ist der Töpfer, der Acker ist der Bauer; oder von einer andern Seite betrachtet, die Botanik, Rhetorik ꝛc. ist der Geist, das Gemälde die Kunst, die Uhr die Mechanik; oder: das Spiegelbild ist der Spiegel, der Steinbruch und Holzhaufen das Haus, das Gebetbuch das Gebet. Für Weltgeschichte in der obigen Definition kann man auch setzen: die Pädagogik, das Leben, die Sprache, ja jede einzelne Wissenschaft und Kunst, weil sich an oder in derselben der Geist entwickelt und zum Bewußtsein seiner selbst bringt. Aber welche monströse Redensart: sich zum Bewußtsein seiner selbst zu bringen! gleichbedeutend mit gehen lernen oder sich gehen lehren ohne Beine, sehen und hören lernen wollen ohne Objekte des Sehens und Hörens ꝛc. Und das Entwickeln des Geistes, woraus entwickelt er sich? welche ist die entwickelnde Kraft? welche sind ihre Bedingungen? wozu entwickelt sich der Geist oder welche sind die Erscheinungen oder Wirkungen seiner Entwickelung? u. s. w. Wenn man einen Satz verstehen will und soll, so kann man unmöglich diese und noch eine Reihe anderer Fragen vermeiden und unterlassen, widrigenfalls man nur eine sinn- oder inhaltslose Tirade bekommt, und da uns

diese Fragen (dem Geschmacke und der Methode dieser Philosophie gemäß, die sich mit der Entwickelung, Erklärung und Begründung von Begriffen nicht abgibt, sondern diese, wenn sie Lust haben, sich selbst entwickeln ꝛc. läßt, oder vielmehr nur den Kobold des Begriffs an sich citirt, damit er als spiritus familiaris in befohlener Form erscheine) nicht beantwortet werden, so bleibt uns obiger Satz stets ein verschlossenes Orakel und der Geist ewig ein Räthsel, und es liegt in der Natur der Sache, daß man bei derartigen Aussprüchen von ihren Urhebern nicht mehr Erklärung und Verdeutlichung verlangen kann, als von der Pythia auf ihrem Dreifuße oder von den Korybanten über ihr Beckengeklingel. Wenn es nicht so schlecht paßte, so würden wir anführen: ex ungue leonem, aber dazu genüge es, daß wir uns einer ferneren Kritik der Philosopheme des Verfassers überheben können. Indessen folge hier nach dem Verfasser noch die Signatur jenes großen Geistes, der in unsern Tagen so viele Anhänger und Verehrer hat, der von so vielen Kathedern und in so vielen Schriften sich hören läßt, damit unsere Leser ihn erkennen und auch an ihm die apostolische Vorschrift: „Prüfet die Geister" ausüben und befolgen können.

Der Geist ist seiner Substanz nach die Freiheit (was für eine Freiheit?); seine höchste Aufgabe ist das Bewußtsein und die Wirklichkeit dieser Freiheit (also ursprünglich ist er sich seiner Substanz nicht bewußt und diese nicht wirklich); er erzeugte die Produkte der Vergangenheit; er ist wesentlich ein und derselbe mit dem, der sich der Vergangenheit erinnert; es gibt aber für ihn keine Vergangenheit und kein Fremdes in dieser; denn das Vergangene hat er in seiner Breite und Tiefe in sich; eben so auch hat er die Zukunft in ihrem Keime schon gestaltungsfähig und lebendig in sich. — Wir, Schreiber und Leser dieses, glauben und bekennen auch einen Geist, auf den sich alle diese Sätze anwenden lassen; aber dieser hat sich nicht mühsam zu entwickeln und zum Bewußtsein seiner selbst zu bringen nöthig gehabt; er ist also nicht der des Verfassers. Wir würden

daher schwerlich wissen, wer dieser Geist ist, wenn es uns nicht ebenfalls in der modernen Philosophie offenbart wäre, daß es der Menschengeist ist, und auch diese entbehrt nicht des Mysteriums; denn sie lehrt nicht Geister, sondern nur einen und denselben Geist in allen Menschen und in allen Dingen. Un da dieser Geist in unsern Tagen so große Wunder gethan hat, nach seiner Art „Königreiche bezwungen, Justiz gewirket, Verheißungen erhalten, Löwenrachen verstopft ꝛc.," warum sollten wir ihm nicht glauben, daß er die Alpen aufgethürmt, die Continente geschieden, die Essen der Vulkane angelegt, die Erde unter den Völkern vertheilt, durch Moyses und Mohammed gesprochen, den Moloch, Baal und den schwarzen Tod gesandt, Sodoma, Troja, Jerusalem und Babylon zerstört, die geistvollen Hunnen, Vandalen, Normannen in Bewegung gesetzt, über der Reformation gewaltet, die Bewegung von 1848 und die Apathie von 1850 hervorgerufen, die Volkszüge nach Californien angeregt hat? Alles dieses hat der „Große Geist" unserer Tage, den auch wir bewunderungsvoll nur „O" und „Was ist das?" nennen können, wie die Rothhäute Amerika's, in seiner Breite und Tiefe in sich, und er erfaßt und begreift dadurch das Gegenwärtige und Heutige. Der Geist umfaßt daher alle seine Erkenntniß, auch geschichtliche, nicht etwa durch Ueberlieferung und Belehrung, sondern aus eigener Erfahrung, und Moyses, Herodot, Livius ꝛc. sind nicht sowohl Quellen, als Belege und Zeugnisse seiner Anschauungen und Forschungen. Dieses ist die „genetische Methode", das „geschichtliche Moment, welches sich in voller Geltung setzt und darin seinen höchsten Triumph feiert, indem keine Erscheinung der Gegenwart mehr ohne die Geschichte ihrer Entstehung und Werdung betrachtet wird." Man sehe den naiven Triumph des Verfassers; das hält er für eine Errungenschaft jenes seines Geistes, daß man die Gegenwart in Verbindung mit der Vergangenheit betrachtet, gleich als hätte uns dieser erst gelehrt, das Christenthum mit Christus, Oesterreich mit Rudolph von Habsburg, die Typographie mit

Gutenberg in Verbindung zu setzen. Dabe behauptet er die Verbindung der Geschichte mit jedem andern Zweige menschlicher Erkenntniß als eine nothwendige und unabweisbare. Es kann Niemand ein guter Chemiker, Mechaniker, Arzt sein, wenn er nicht ꝛc. — Unter solche ampullas et sesquipedalia verba gehört auch: „wie die Rechtsphilosophie in ihrer höchsten Ausbildung in den breiten Strom der Weltgeschichte mündet und in die Weltströmungen der Geschichte hineinfällt, um mit ihr vereint in imposantem majestätischen Lauf Jahrtausende zu durchfließen, so muß um so mehr jedes positive Rechts-Institut, jede bestehende rechtliche Einrichtung, in Verbindung mit der Geschichte selbst betrachtet werden," — und deshalb auch die Ehe. Es ist überflüssig, solche hohle Phrasen ferner näher zu beleuchten. Um aber den Begriff der Ehe, die Ehe nach ihrer Idee ꝛc. zu erfassen, glaubt der Verfasser alle Richtungen und Seiten, in denen der Weltgeist sich darlegt, erfassen zu müssen, und vor allem die Gestalt, welche die vollständigste Realisirung des Weltgeistes im Dasein sei, den S t a a t, da Staat und Ehe mit einander auf das innigste verknüpft seien, wie seit jeher anerkannt sei.

Wir sehen hier schon das *πρῶτον ψεῦδος*, das hier zum Grunde liegt. Der Verfasser, obschon er unmittelbar vorher so viel von der genetischen Methode radotirt, und gleich darauf selbst die durch die Ehe begründete Familie die Basis des Staates nennt, will die Ehe vom Staat aus betrachten und construiren. Man begreift dies leicht aus der Tendenz dieser modernen Philosophie, die ursprüngich für den Staat bestellt und angelegt war, und demnach den Menschen nur als Mittel des Staats (und diesen dann wieder als Mittel des Geistes) betrachtete. Wer sieht aber nicht, daß ursprünglich die Ehe früher als der Staat war, und wie sehr häufig auch nun noch Ehen bestehen, die mit dem Staate nichts zu thun haben? Und betrachtet man die Urgeschichten der Völker, hat man geheirathet, um einen Staat zu begründen, oder hat man Staaten gemacht, um die Familien, Leben, Cultus, Erziehung ꝛc. in denselben zu schützen?

Obwohl sich daher die Gesetze, die sich ein Staat gab, mehr oder weniger auch auf die Familie beziehen mußten, so gab man den Ehen ihre Hauptfestigkeit doch durch eine religiöse Beziehung. Ja, viele Völker beschränkten den Einfluß des Staats auf ein Minimum, und ließen ihn in ihr Familienleben gar nicht eingreifen, so daß Frau und Kinder dem Familienvater gegenüber vor dem Staate gar keine Rechtssubjekte waren. Der Verfasser übersieht dies ganz, und stellt es so dar, als wenn diese Verhältnisse Wirkungen der Gesetze und Verhältnisse des Staates wären, während umgekehrt diese Gesetze Wirkungen der Familienverhältnisse waren. Der Staat wird von Menschen verwaltet, diese werden häufig von Hab-, Ehr- und Herrschsucht geleitet, und dadurch hat der Staat eine Tendenz zu Uebergriffen über seinen Zweck, und dies wird auch dadurch gefördert, daß die Machthaber auf ihrem höheren Standpunkte die Bedürfnisse und Vortheile des Staats besser zu kennen und zu würdigen glauben, und darum geneigt sind, die Untergebenen zu ihren Zwecken zu zwingen. Der Verfasser weiß auch nicht oder begründet es nicht, aus Mangel an Psychologie, warum hier Polygamie, dort Monogamie herrscht. Wo Familien-Despotismus ist, oder wo „Herzenshärte" ist, da herrscht (gleichzeitige oder successive) Polygamie, wo freie Wahl und Herzensrecht gilt, da herrscht Monogamie. Darum herrscht im Orient bei den Reichen und Vornehmen meistens Polygamie, bei dem Volke überhaupt aber auch hier in der Regel nur Monogamie. Diese herrscht auch durchgehends bei den Muhamedanern unter dem Volke; weil aber das Weib hier nur in geringer Achtung steht, so sind dagegen die Ehescheidungen sehr häufig, z. B. wohl monatlich oder mehre im Jahre. — Der Verfasser nennt die Monogamie und Polygamie die Angeln der Weltgeschichte. Leere Worte; man kann als diese Angeln eben so gut nennen Natur und Mensch, Staat und Familie, Ackerbau und Viehzucht, Religion und Cultur ꝛc. Eben so nichtssagend ist die Behauptung, auf diesem Unterschiede der Eheform beruhe der ganze Gegensatz

des Orients zum Occident, und daher sei auch alle Annäherung und Vermittelung zwischen diesen beiden großen Weltgegensätzen so schwer. Ueberhaupt gibt es keinen prägnanten Gegensatz zwischen Orient und Occident, wenigstens keinen, der sich nicht eben so groß im Orient oder Occident für sich allein findet; es gibt kein Zeugniß in der Geschichte, daß die Eheform einen Conflikt zwischen Orient und Occident herbeigeführt hätte; oder daß man eine Vermittelung und Annäherung zwischen diesen Gegensätzen versucht hätte, außer etwa, in sofern das Christenthum die Polygamie verbot und der Islam sie gestattete, wobei aber diese Eheformen nicht als Weltgegensätze, sondern nur als Folgen und Wirkungen der Glaubensformen hervortraten, als welche vielmehr diese Gegensätze bilden. Ueberhaupt hatte die Ehe im Alterthum und namentlich im Orient bei Weitem nicht die Bedeutung, die der Verfasser ihr beilegt, theils um seinen Gegenstand wichtig zu machen, theils, indem er die ehelichen Zustände dort nach unserer christlichen Zeit und Gegend beurtheilt. Wir sehen dies aus dem geringen Einfluß, welchen diese in der alten Geschichte haben, insbesondere aus den griechischen Dramen.

Der Verfasser zeichnet sich Seite 4—7 den Gang seiner Betrachtungsweise der verschiedenen Völker durch folgende Verknüpfung vor. Der Geist hat seine Geburtsstätte und Wiege im Osten; er vermag sich hier aber zu keiner höhern konkreten Reife und Selbstständigkeit zu erheben; sondern liegt in den Fesseln der Einen Substanz, entweder der Natur oder des Gedankens, gebunden (Was der Verfasser mit seiner von ihm oft erwähnten Substanz will, ist nicht zu ermitteln.). Dies macht den Orient zur Welt der gedrungenen und ungegliederten Einheit. Der Dienst des Einen, als der Natur, schafft die hinterasiatische Welt, China und Indien, wo man nur Ein Moment, Eine Seite (welche denn?) des staatlichen Lebens erfaßt; diese Seiten vereinigen sich in Form zur höhern staatlichen Einheit, das dadurch den Uebergang zur Forteintwickelung des Weltgeistes auf

griechischem Boden macht, so wie auch durch Zorovaster zum Gedankendienst Vorderasiens, in welchem der Eine (Geist?) in der Gestalt des rein abstracten (!) Gedankens verehrt wird und so das Judenthum und den Islam anzeigt. Jenes macht den Uebergang zum Christenthum und zum Occident, Aegypten zu Griechenland, wo statt der abstracten Einheit des Geistes mit der Natur, wie im Orient, nun die konkrete Einheit, und statt der Freiheit des Einen bereits die der Mehreren herrscht. Durch einen sehr unverständlichen, ungeschichtlichen und rein phantastischen Prozeß oder Kampf, den der Verfasser schildert, geht die „Romanie" hervor, wie er es nennt, d. h. der römische Staat, in welchem Kampfe das Individuum und die Einzelberechtigung über die schroffe Allgemeinheit siegt, welcher Sieg aber zu keinem Heile führen konnte, da diesem Individuum noch aller weitere sittliche Inhalt fehlte, und das Subjekt oder der Imperator eben so schroff und unbegrenzt über alle Individuen herrschte, wie früher die Allgemeinheit. Im Schmerze über diese Bedrückung und Mißachtung der äußerlichen Welt zieht sich das Individuum, welches sich als ein freies und berechtigtes fühlt, in sich selbst zurück, kommt hier zur richtigen Erkenntniß seiner selbst und zum Bewußtsein seiner höheren geistigen Freiheit, und schafft auf diese Weise das Christenthum als die Lehre von der absoluten Geltung und Berechtigung jedes einzelnen Menschen als solchen. Um sich dann aber auch in der äußern Welt, in der Wirklichkeit, als frei und berechtigt zu setzen, bildet das Individuum aus der germanischen Welt die christlich-germanische Welt und die Einheit des germanischen Staats. Nun nimmt der Verfasser die Ehe wieder auf, und sie entwickelt sich durch die Perioden der christlich-hierarchischen Kirche, der päpstlichen Weltherrschaft, des uniformen kanonischen Rechts und der gleichzeitigen, durch den Kampf des germanischen Geistes gegen die Einbildung (Einprägung) des Christenthums und die Gesetzgebung der Kirche geschaffenen Romantik zu der Versöhnung des weltlichen und kirchlichen Lebens, der geistlichen

und staatlichen Herrschaft in dem Protestantismus und der in seinem Prinzip wurzelnden staatlichen und bürgerlichen Ehegesetzgebung. An dieser rütteln in der neuesten Zeit der Socialismus und der Communismus rc. — Wir sehen hieraus, das Judenthum und der Islam kommen von Einem her, wie es scheint, von oder durch Zoroaster, der etwa um die Zeit Cyrus und Zorobabels lebte, und das Christenthum ist entstanden durch den Schmerz des Individuums über die schlechten tyrannischen Kaiser. Warum ist doch wohl Tacitus nicht Christ geworden, der doch diesen Schmerz lebhaft fühlte?

Noch andere geschichtliche Anschauungen des Verfassers sind: Der geschichtliche Geist entfloh aus dem Osten nach Westen, um hier eine neue Welt zu gründen rc.; die griechische und römische Welt mußte untergehen, damit aus ihrem Schutte der sich erkennende Geist verjüngt und zur höheren Vollkommenheit gediehen emporsteige; die orientalische Welt wurde zu einer statarischen, in der sie das Merkmal aller Geschichte, die Zeit, abstreifte (S. 8); es war die Aufgabe und Bedeutung der Züge Alexanders und der Kreuzfahrer, die Reife und Entwickelung des Westgeistes nach Osten hinüberzutragen (S. 9). Solche Willkürlichkeiten würde man sich nicht einmal in einer Dichtung erlauben dürfen, geschweige in einer wissenschaftlichen Darstellung. — Den Orient charakterisirt er, daß dort das Prinzip herrsche, daß sowohl im staatlichen, als im häuslichen Leben nur Einer oder der Eine der Freie sei. Schwerlich kommt dies aber dort als Prinzip zum Bewußtsein, denn dann müßte es dort doch auch seinen Ausdruck haben. Diesen hat es aber dort so wenig, wie bei uns in den monarchischen Staaten; die Freiheit ist vielmehr Folge, Wirkung oder Recht, als ein Prinzip. — Bei den Reichen und Ländern ist die Mühe recht ersichtlich, sie mit ihren Unterschieden unter die Einheits-Kategorie unterzubringen. In China ist Einheit, aber eine blos substanzielle ohne Subjektivität und Selbstständigkeit der Secten; in Indien ist zwar Einheit mit dem nothwendigen

Gegensatz, aber die Unterschiede erstarren zu Kasten. China ist blos Staat, Indien blos Volk; in Persien aber wird die Einheit wieder reconstruirt, indem sich der Kastenunterschied zum Ständeunterschied umbildet. Wer kann aber bei solcher Darstellung etwas denken, oder daraus etwas lernen? Aber das kommt alles von jenem großen Weltgeist her, den nur der versteht, der ihn hat. Dieser hat, obwohl noch unmündig und gefesselt, bei den Chinesen den Familienstaat, bei den Indiern den Kastenstaat, bei den Persern den Ständestaat gebildet, und unsere Philosophen dieses Geistes sehen dies ganz deutlich und begreifen sein Walten und Treiben, auch wie er bei den Persern aus der strengen Monogamie der Zendavesta in die hinterasiatische Sinnlichkeit und Erschlaffung zurückfällt; wobei jedoch in dem staatlichen Momente Allgemeinheit und Unterschied, Substanzialität und Individualität vermittelt neben einander bestehen.

Im Judenthum arbeitet der Geist folgender Maßen: „Der Geist sagt sich vom Sinnlichen unmittelbar los, erhebt sich über die Natur, um zu sich selbst zu kommen, sich selbst in seinem Gegensatze zur Natur zu erfassen, und sich die Herrschaft über dieselbe zu sichern. Der Geist wird so das Erste, das Schaffende, die Natur das Zweite, das Geschaffene; Gott ist nicht mehr die Natur; er ist reiner Geist, der Schöpfer der ganzen Natur." Solcher Nebel wird dann oft gemacht, aus der dann ein bestimmtes Bild gewöhnlich unter der Formel „daher" hervortritt, z. B. daher der harte Dienst dieses Volks in seinem Verhältniß zur Gottheit, daher die strenge Gebundenheit an die Ceremonie, daher die Erscheinungen des Judenthums 2c. überhaupt, wobei man fast eben so wenig weiß, welches „daher" nun kommen muß, wie bei den optischen Nebelbildern.

Das Christenthum wird wiederholt (S. 84. 88) als ein Produkt des ungeheuren Schmerzes über das Elend der römischen Welt, über alles Aeußerliche und Weltliche, über die Willkür der Imperatoren, oder über Sonstiges noch geschildert. „Der Geist zieht sich in das Innerste des Men-

schen, betrachtet hier sich selbst und erschließt so dem Subjekte die wahre heilige Stätte der Innerlichkeit." Man bemerke hier die drei Individuen: der Geist, der Mensch und das Subjekt. In der jüdischen Welt hat sich dasselbe unendliche Elend rc. entwickelt; die jüdische Gesetzlichkeit wird im Gedränge der Weltgeschichte ihres namenlosen Unglücks inne, und verlangt einen Gott, welcher sich zu ihr herunter lasse und nicht schroff dem menschlichen Geiste als Züchtiger und Strafender gegenüber stehe, sondern erbarmungsvoll und in Liebe eins mit ihm werde. Dies geschieht durch Christus. In ihm erscheint Gott als Mensch auf Erden, macht alle Leiden durch, entäußert sich vom Unendlichen zum Endlichen, um aus dieser Entäußerung den Weg zu sich selbst wieder zurück zu finden. . . . . Doch wozu die so verworrenen als verwirrenden Anschauungen oder Ansichten des Verfassers über das Christenthum ferner referiren? Es bewährt sich hier, daß man, um dasselbe aufzufassen und zu verstehen, Kindersinn haben müsse, d. h. daß man sich nichts einbilden und weiß machen lassen müsse, was der unverfälschte Wahrheitssinn eines Kindes nicht in sich aufnimmt, z. B. daß in der Materie Geist sei, daß im Stein Denkkraft sei, daß die Natur sich selbst, oder daß der (menschliche) Geist sie gemacht habe, daß derselbe unbeschränkt sei, daß er in seiner Vollkommenheit keinen Unterschied zwischen gut und böse kenne, daß er Gott sei oder werden könne rc.; denn, was an sich wahr und wirklich ist, muß sich auf so einfache Sätze zurückführen lassen und sich dadurch bewähren, eben so wie sich die Wunder der Chemie, Mechanik, Musik rc. auf ganz einfache Gesetze und Erfahrungen zurückführen lassen, widrigenfalls auf Taschenspielerei und Magie zu argwöhnen ist. Man sage nicht, daß auch das Christenthum unbegreifliche Geheimnisse enthalte; denn diese sind nur solche für den schwachen, sterblichen, beschränkten Menschen, nicht für Gott, der sie offenbart hat, und dessen Autorität groß genug ist, sie in demüthigem Glauben anzunehmen. Eine solche Autorität kann und darf sich aber der eine

Menschengeist dem andern gleichen gegenüber nicht geltend machen.

Anderswo (S. 114 ff.) drückt sich der Verfasser aus, die ursprüngliche christliche Gesellschaft habe deutlich die Spuren des Geduldetseins an sich getragen; der Geist in ihr habe sich von allem Wirklichen und Weltlichen abgewendet; das Christenthum habe jedoch (später) die Aufgabe erhalten, die Welt und die Wirklichkeit nach seiner Lehre umzugestalten; daher hätte es sich jetzt selbst einen Punkt innerhalb der Welt geben müssen, und so sei die christliche Kirche entstanden; in dieser hätte sich aber bald ein Mittelpunkt bilden müssen, von dem aus und durch den in die Lehre sowohl als in ihr weltliches Dasein Einheit und Leitung komme, und so hätte sich frühzeitig aus der alten Presbyterial-Verfassung durch die Mittelstufe der Episkopal-Verfassung das Papstthum mit gebieterischer Nothwendigkeit entwickelt, und was immer die Päpste für ihre Macht und Herrschaft gethan, es war durch die Nothwendigkeit gerechtfertigt, und geschah mit einer Kraft, der nichts auf Erden zu widerstehen vermochte. . . . . . „Hört man hier nicht ganz den wiederaufgelebten Gnosticismus, der nur aus seiner Gnosis schöpft, ohne sich bei der Construktion des Christenthums um die Quellen und Geschichte desselben im Mindesten zu bekümmern oder sich irgendwie dadurch genirt zu fühlen? — Eben so wird das Lehenwesen abgeleitet von dem Verhältniß der Kirche zum Staat (S. 115), der Verfasser hält die katholische Kirche für manichäisch oder schreibt ihr die Lehren des Manichäismus zu (S. 132), und leitet daraus die Romantik, d. h. die Einbildung des Christenthums in den germanischen Geist, ab; auch sie ist ihm zufolge ein Produkt des unendlichen Schmerzes und der ungeheueren Wehmuth des germanischen Geistes, als er sich (im Christenthum) von der Natur trennen, und sie als Teuflisches und Ungöttliches von sich abweisen sollte! — Wir sehen allerdings die Romantik; aber wo erblicken wir den Schmerz und die Wehmuth als Erzeuger dieser ihnen so ungleichartigen Tochter?

Die Romantik ist, wenn man nur darnach urtheilen will, was vorliegt, weiter nichts als die mittelalterliche volksthümliche Form der Bildung und Verfeinerung, und sie ist nicht als oder durch Opposition gegen das Christenthum entstanden, sondern eine Ausbildung und in gewisser Hinsicht Ausartung der Vorschriften desselben für das Leben und die gesellschaftlichen Verhältnisse, die in vielen Fällen ihre eigene sinnliche, dem Christenthume widersprechende Richtung einschlug, und so gewisse Ansichten, Lehren und Verhältnisse, z. B. Mannesberuf, Frauenehre, Herzensrecht rc. auf die Spitze trieb, systematisirte, scholastisirte, verschnörkelte, verzierte, überlud, wie in der Baukunst, Kleidung, Wissenschaft rc. und in dem Leben überhaupt. So war der Ritterdienst oft ein eigenthümlicher Dienst Christi, der Frauendienst ein besonderer Cultus der seligsten Jungfrau, die leibliche Minne eine Form oder ein Ausdruck der göttlichen, obschon dies alles mitunter sehr unlauter wurde. — Der Verfasser führt die Romantik dahin, daß die Ehe durch sie und durch die bisherige kirchliche Behandlung allein zur völligen Entartung gekommen sei, wofür er nur einige leichtfertige Stellen aus Minnesängern und die Anti-Cölibats-Bestrebungen unter dem Klerus anführt; als ein in sich Sittliches, das keiner äußern Heiligung erst bedürfe, hätte sie der Welt selbst und der weltlichen Behandlung zurückgegeben, und neben der Stimme der Eltern auch die des Kindes gehört werden müssen, und dies sei durch den Protestantismus geschehen. In demselben ist es Beruf des menschlichen Geistes, sich nicht länger fremdem Unterricht und fremder Leitung hinzugeben; denn das Prinzip des Protestantismus ist die Freiheit des subjektiven Geistes. Dies wird heißen sollen: des individuellen Geistes; mit der Subjektivität ist der Verfasser überhaupt eben so über den Fuß gespannt, wie mit der Substanz, auch in eigentlichem Sinne, indem er oft sich selbst oder den gewöhnlichen menschlichen Geist nicht versteht.

Als Resultat, um nur kurz darauf hinzusteuern, will der Verfasser, die Ehe soll monogamisch und unauflöslich

sein und auch nach dem Tode des Ehegatten fortdauern. Wo aber keine Liebe in der Ehe ist, oder wo sie entwichen ist, da bestehe keine wahre und wirkliche Ehe, keine Ehe der Sache, sondern blos dem Bande nach, sie falle ohnmächtig in sich zusammen rc., daher müsse, solle anders der Name nicht über die Sache, der starre Kanon über die Sittlichkeit gehen, jede eheliche Gesetzgebung Ehetrennungen gestatten; auf die Aufzählung der Gründe komme es dabei nicht an, denn wo und aus welchem Grunde immer die Eheleute erklärten, nicht länger beisammen leben zu wollen, da geben sie zu erkennen, daß ihre Ehe keine Ehe sei. In der Praxis möge und müsse der Staat allerdings die Zügel straffer ziehen rc.

Man sieht, daß der Verfasser nichts anders als den vollkommenen Laxismus gepredigt, nicht als wenn er diesen beabsichtigt, sondern nur, weil er den Menschen und sein Wesen gar nicht kennt, indem er glaubt, er ließe sich in seinen Lüsten und Begierden durch solche Ansichten und Betrachtungen, wie er hier über die Ehe, über das Aufgehen des Einen in dem Andern, über die höhere geistige Einheit, über die Liebe als Grund und Substanz der Ehe, über das Band des Gefühls u. dgl. in Zügel halten. Man bemerke den vorhin angeführten Ausdruck „keine Ehe der Sache, sondern blos dem Bande nach," als sei das Band nur ein Zwirnsfaden, als sei es nicht das Wesentliche, die Sache; ferner „der starre Kanon," als bestehe die Sittlichkeit ohne Sittengesetz, als dürfe dies nicht starr und strenge sein; desgleichen: wo die Eheleute erklären, nicht bei einander bleiben zu wollen, da geben sie zu erkennen, daß ihre Ehe keine Ehe, sondern eine Null war, auf der der Segen nicht gehaftet. Kann wohl etwas Giftigeres und Zerstörenderes für die Ehe gedacht werden, als dieser Grundsatz? Endlich: „In der Praxis mag und muß der Staat rc." Also, wo keine Ehe ist oder mehr ist, bei solchen Grundsätzen, wie der eben bezeichnete, soll der Staat doch die Zügel straffer ziehen und Sühnungsversuche anstellen, und so die Freiheit und Sitt-

lichkeit (siehe den Context des Verfassers), die dem Verfasser doch das Höchste sind, beschränken und ihr Gewalt anthun. Die Eheleute mögen sich praktisch nach Belieben trennen, der Staat soll sie nur aus Noth trennen. Ist das die vom Verfasser so hoch gerühmte und vielgepredigte Einheit in und mit dem Staat? In der Theorie soll die Trennung ganz leicht sein, in der Praxis aber schwierig gemacht werden. Ist das Staatsweisheit, solche Grundsätze geltend zu machen und zu befolgen, solche Unmöglichkeiten durchführen zu wollen?

Alle diese Verkehrtheiten, Ungereimtheiten, Widersprüche, Thorheiten &c. bringt der Verfasser nur vor, weil er nur auf dem Standpunkte der modernen Philosophie steht, und nur in dieser Wahrheit und Heil findet. Obschon er öfters Bibelstellen anführt, und sich wohl auf christliche Lehren bezieht, so ist die Kenntniß derselben doch nur vollkommen äußerlich, und, wie es scheint, nur mittelbar aus der ihm vorliegenden Literatur entlehnt. Die eigentliche Kenntniß des Christenthums scheint dem Verfasser durchaus abzugehen. Von der Vernunft ist bei ihm keine Rede, und er weiß auch nichts von der Pflichtherrschaft; er kennt auch gar keine Liebe zur Pflicht oder zur Sittlichkeit, die doch so sehr geeignet ist, die eheliche Liebe zu ersetzen und hervorzubringen; er verkennt daher auch ganz den Zweck der Ehe zur Regelung der Sinnlichkeit, wenigstens in Beziehung auf die Heilswirkung; er weiß nichts von dem höhern Ziele des Menschen in jenem Leben, dem das diesseitige und die Verhältnisse desselben unterzuordnen sind; er versteht nichts von dem Vorbilde des Verhältnisses Christi zur Kirche, nichts von der gegenseitigen Seelsorge und Heiligung der Eheleute und ihrem Berufe dazu, daher auch nichts von dem Sakramente der Ehe, und weiß auch nichts Besonderes über die Ehehindernisse zu sagen. Beim Cölibate nimmt er gar keine Rücksichten auf Individualitäten, Lebensverhältnisse, Selbstaufopferung und sonstige höhere Zwecke, die ihn zweckmäßig, räthlich oder verpflichtend machen. Seine ganze Kenntniß von der Ehe ist nur diese: die Ehe besteht in der Liebe. Die

Liebe erscheint hier nur als eine sinnliche oder conventionelle Zuneigung, als eine freundschaftliche, vom Staat sanctionirte Geschlechts- und Lebens-Verbindung, ohne merkbaren Wiederschein von Menschenwürde, Religiösität und Sittlichkeit, Selbstbeherrschung, Pflichtgemeinschaft, Lebenstraum rc. Kaum wird des auch für den Staat so äußerst wichtigen Moments der Kindererziehung, und noch viel weniger des pflicht- und zweckmäßigen Verhaltens und Einflusses der Ehe in Ansehung derselben erwähnt, so daß es z. B. bei der Ehetrennung gar nicht in Betracht kommt, als sei es überhaupt gar kein Moment, die Ehe zu schützen und aufrecht zu erhalten. Ueberhaupt herrscht hier über die Ehe nur die allerplatteste, nüchternste und ordinärste Romanen-Ansicht, ohne alle tiefere moralische Motivirung, ohne Rücksichtnahme auf sittliche Geistes- und Herzenseigenschaften, ohne Erwägung und Würdigung höherer Lebenspflichten; daher denn auch die Betrachtungen, Rathschläge und Gegenmittel gegen den Communismus und Socialismus so unnütz und unfruchtbar sind, wie möglich.

Man verzeihe dem Recensenten die Länge dieser Betrachtung. Es ist nicht unwichtig, auch einmal auf einem praktischen Gebiete die Inhalts- und Tendenzlosigkeit der modernen Philosophie zu zeigen, wie es früher schon mehrmals auf theoretischem geschehen ist, und welches Gebiet kann hier wohl wichtiger sein, als das der Ehe?

Der Verfasser bringt zwar viele Citate vor; diese sind aber oft sehr vage und unzuverlässig; oft ist blos ein Name, z. B. Hilarius, aber welcher? Conc. Tol., welches von den 18? oder ein bloßer, obgleich oft sehr unbekannter, Name mit einer Zahl, oder ein Name mit a. a. O., ohne daß dieser vorher angeführt ist (es scheint, daß der Verfasser das lateinisch gedruckte a. a. O. nicht verstanden hat), Seite 26 wird cit. Uncertain 64., anderswo Augustinus statt Ambrosius, Sozomus für Sozomenus; dem Tertullian wird beigelegt, er erkläre die Ehe überhaupt für etwas Unheiliges; aus Gregor. Turon. lib. 8. wird angeführt, das Conzil zu

Macon habe in allem Ernste die Frage behandelt, ob man die Weiber Menschen nennen dürfe, während er doch weiter nichts berichtet, als ein Bischof habe dies vorgebracht oder hingeworfen, sei aber durch Hinweisung auf die Schöpfungsgeschichte und die Selbstbenennung Christi als Menschensohns zum Schweigen gebracht. Das Citat c. 7. C. 30. qu. 4. existirt nicht und Augustinus kommt in der C. 30. überhaupt nicht vor. Die Stelle Röm. 8, 17. wird citirt 1, 29. — Da der Verfasser öfters kleine griechische Stellen anführt, so sind auffallend die wiederholten Schreibarten phisisch, Perickles, Lacädämon ꝛc., anderer nur einmal vorkommender Schreibarten nicht zu gedenken. — Wäre der Verfasser von dem Hegelianismus nicht so verzaubert und hätte er demnach einen vernünftigeren Standpunkt und klarern Blick für das Christenthum, so würde er mit seinen nicht unbedeutenden Kenntnissen und Fähigkeiten Ersprießliches leisten, während er jetzt nur die Tretmühle einer beständigen petitio principii drehet, und mit seinen Grundsätzen Wahrheiten und Wirklichkeiten zu beweisen sucht, durch welche, nach dem Zeugnisse der Erfahrung und Geschichte für uns, jene immer wieder auf den Kopf und in die Luft gestellt werden. Man sollte denken, es wäre endlich an der Zeit, nachdem diese Philosophie schon ein Menschenalter lang gearbeitet und gesäet hat, sich aus ihren Erfolgen von ihrer Nichtigkeit und Werthlosigkeit zu überzeugen.

Dr. B.

Zeitschrift für die gesammte katholische Theologie. Herausgegeben von der theologischen Fakultät zu Wien. Verantwortliche Redaktion: Dr. J. Scheiner, Mitglied des Professoren-Collegiums, Dr. J. M. Häusle, Mitglied des Doktoren-Collegiums. Erster Band. Erstes und zweites Heft. Wien 1850. Wilhelm Braumüller, k. k. Hofbuchhändler.

Um die Tendenz vorstehender neuen theologischen Zeitschrift zu bezeichnen, wollen wir dieselbe mit ihren eigenen Worten reden lassen. Wir bedienen uns zu dem Ende zweier Aufsätze, von welchen sich der eine im ersten, der andere im zweiten Hefte befindet. Der erste führt die Ueberschrift: „Die Kirche und die theologische Wissenschaft" und hat zugleich die Bestimmung der Zeitschrift als einleitendes Vorwort zu dienen; der andere aber: „Die Zeitwürde und ihre Bedeutung für den Theologen." Der erstere hat den Prof. Dr. Scheiner, der andere den L. Croy zum Verfasser.

Der erstere Aufsatz drückt sich nur hinsichtlich der Tendenz folgender Maaßen aus: „Die große Zerfahrenheit der menschlichen Interessen, welche sich gegenwärtig dem Gemüthe bemächtigt, die seit zwei Jahren hereingebrochen, aber seit längerer Zeit her schon vorbereitete Krisis des sozialen Lebens, die nur zu sehr überwiegende Richtung für's Praktische und selbst auch die Nothstände, in die mehr oder weniger die Geistlichkeit hineingerathen ist, scheinen einem literarischen Unternehmen, welches nur auf dem Grunde gemeinsamer Theilnahme zu einiger Blüthe kommen kann, keine günstige Zukunft zu versprechen. Und doch ist es gerade die Zukunft, die bessere, welche zu erstreben jetzt alle edlern Kräfte sich vereinigen sollen, und welche auch unserer Seits mit Sehnsucht verlangt den Entschluß hervorrief: Durch ein Organ gemeinsamer literarischer Thätigkeit f ü r d i e h ö-

here Cultur der katholisch-theologischen Wissenschaft, sowohl nach ihrer theoretischen als praktischen Seite hin ein Mögliches beizutragen, und zwar von dem Standpunkte, welchen die theologische Fakultät als solche von jeher in der katholischen Kirche eingenommen hat, und den sie, soll sie anders die ihr mit ihrer Gründung gestellte und von der Kirche selbst und ihrem Oberhaupte ihr zugewiesene und garantirte Aufgabe lösen, als wissenschaftlicher Körper auch für die Zukunft ungeschmälert einnehmen muß.“

Aber welcher ist der Standpunkt der theologischen Fakultät zu Wien und sofort auch der in Rede stehenden Zeitschrift? Darüber gibt das unmittelbar Folgende Aufschluß, mit diesen Worten: „Mögen immerhin die Wege, welche zur bessern Zukunft führen, mannigfaltig sein, Einer ist es doch vor allen andern, der allein mit Sicherheit und auf fester Grundlage zum wahren Ziele führt; es ist der Weg, auf welchem das Christenthum die Staaten und die Völker zu ihrem größeren Wohlstande hinleitete. Mögen zu diesem Ziele hin die Heilsanstalten, in deren Besitz die katholische Kirche durch die göttliche Macht ihres Gründers reich ist, immerhin ein volles und blüthenreiches Leben zu entfalten im Stande sein, wenn anders dieser Entfaltung freie Bewegung und unverkümmerte Kraftäußerung gestattet wird: neben dem Beistande und dem Thau der Gnade, der von oben herabträufelt, und neben jener Vermittelung, welche der sie leitende heilige Geist besorgt, daß selbst die portae inferi in machtlose Opposition treten, wird es doch das klare und bestimmte, das aus dem Grunde unüberwindlicher Ueberzeugung auftauchende kirchliche Bewußtsein ihrer glaubensfesten und glaubensfrohen Bekenner und Glieder sein, durch welches die gesegnete Wirksamkeit derselben bedingt ist. Das Lebendige und klare, frische und gehobene kirchliche Bewußtsein der Glieder der katholischen Kirche ist es, welches diesem mystischen Leibe, dessen Haupt Christus ist, Leben und Thätigkeit schafft; aus ihm quillt die fromme Begeiste-

rung für Religion und Kirche, aus ihm ergießt sich der Strom beseligender Thätigkeit für's Leben.

„Soll aber das kirchliche Bewußtsein diese gehobene Stellung als Grundlage seiner Gesammtthätigkeit einnehmen, soll es dieselbe mit jener Festigkeit und Ausdauer behaupten, welche allen Stürmen der Zeiten Trotz und Widerstand zu bieten vermag, so wird es nothwendig sein, daß sich dasselbe gerade auf dem Grunde gläubiger Hingabe an das Wort der Kirche, als des unfehlbaren Bürgen für die objektive Wahrheit desselben, erhebe zu einer wissenschaftlichen Verständigung über die großen Thatsachen des katholischen Christenthums, wie sie dem Theologen als solchem geziemt, und wie sie das wahre Wesen der theologischen Wissenschaft ausmacht, auf deren Gebiete diejenigen vor Allen heimisch geworden sein und als Eingeweihte betrachtet werden müssen, welche durch Beruf und kirchliche Mission die Führer und Leiter Anderer sein sollen, und an deren durch Glaube und Wissenschaft festgegründetem und zur Begeisterung gehobenem kirchlichen Bewußtsein sich jenes aller übrigen Kirchengenossen entzünden, erwärmen und stählen muß.

„Wir haben hiermit die Stellung ausgesprochen, welche die theologische Wissenschaft zur Kirche einnimmt, und den Standpunkt bezeichnet, auf welchem und von welchem aus die Wirksamkeit unseres Organes zur Pflege und Förderung der katholisch-theologischen Wissenschaft thätig sein soll."

Wir wollen nun die Aufgabe und Tendenz der neuen Zeitschrift ganz bestimmt bezeichnen. Erstlich will dieselbe für die höhere Kultur der katholisch-theologischen Wissenschaft sowohl nach ihrer theoretischen als praktischen Seite ein Mögliches beitragen. Der zu dem Ende eingenommene Standpunkt ist der gewöhnlich spekulative, wie er bereits bei dem heil. Anselmus sich findet. Auf diesem Standpunkte wird der gesammte Glaube der Kirche, oder die Kirche selbst in ihrem

Wesen und in ihrer Erscheinung als eine göttliche Anordnung und Einrichtung vorausgesetzt; und wissenschaftlich soll darauf ausgegangen werden, diese Voraussetzung zu begreifen oder zu ergründen. Gerade das soll auch in der gegenwärtigen Zeitschrift geschehen. Denn so groß auch immer die Erwartungen sind, welche der Zerfahrenheit unserer Zeit gegenüber von dem klaren und bestimmten aus dem Grunde unüberwindlicher Ueberzeugung auftauchenden kirchlichen Bewußtsein ausgesprochen worden; so wird dennoch die unseres Erachtens sehr bedenkliche Behauptung ausgesprochen, damit diese Erwartungen in Erfüllung gingen, sei's nothwendig, daß sich dasselbe (das klare und bestimmte kirchliche Bewußtsein) gerade auf dem Grunde gläubiger Hingabe an das Wort der Kirche, als des unfehlbaren Bürgen für die objektive Wahrheit desselben, erhebe **zu einer wissenschaftlichen Verständigung über die großen Thatsachen des katholischen Christenthums** u. s. w.

Mit der weitern Bestimmung dieses wissenschaftlichen Standpunktes beschäftigt sich der angezogene Aufsatz, aus welchem wir der Kürze wegen nur noch eine Stelle anführen. „Eine Verständigung über die großen Thatsachen des Christenthums", heißt es, „und über den im Glauben aufgenommenen Inhalt des katholisch-christlichen Bewußtseins liegt daher ganz eigentlich in dem Wesen des vernünftigen Denkgeistes und sie wird dann erst zu einer wahrhaft wissenschaftlichen sich erheben, und sie wird dann erst den Charakter der wahren theologischen Wissenschaft an sich tragen, wenn sie nicht blos dahin gearbeitet hat auf historisch-kritischem Wege die Thatsachen der Offenbarung nachzuweisen, dieselben als Momente des katholischen Bewußtseins zu konstatiren und in ein durch ihren Grundgedanken bedingtes System zu bringen, sondern wenn sie erst noch durch eine vernünftige Forschung jene großen Thatsachen in ihrer Zusammengehörigkeit, in ihren realen Beziehungen und in ihrem Ein-

klange mit den Thatsachen des selbstbewußten Geistes, dessen heiligstes Eigenthum und Recht das Denken und dessen Autorität auf den Prinzipien dieses Denkens gebaut ist, erkannt und auf eine eben so gründliche als klare Weise zur Darstellung gebracht hat, damit sie nicht etwa den Vorwurf jenes großen Denkers, der das Orakel und das Staunen seiner Zeit und seiner Nachzeit wurde, und der an Glaubenstiefe und Festigkeit Niemanden je nachstand, auf sich lade, wenn er ausruft: „„negligentia mihi videtur, si postquam in fide confirmati sumus, non studemus, quod credimus, intelligere!““

Wir wenden uns zu dem zweiten oben erwähnten Aufsatze zur Bezeichnung der Tendenz vorliegender Zeitschrift. Auch in diesem Aufsatze wird ganz bestimmt ausgesprochen, daß die neueste Zeit für die Kirche höchst gefährlich geworden sei, daß die philosophische und theologische Wissenschaft diese Gefahr wohl zu erwägen, zu bekämpfen und zu beseitigen habe. Denn so lautet der Anfang desselben: „„Eine Welt, die Jahrhunderte gedauert, scheint in ihren Trümmern mit ihren Gebilden begraben zu werden, und über die zerstörten Formationen einer Zeit ergießen sich neue Gewässer der Geschichte für neue Formationen und ein neues Bildungswerk soll beginnen, fest und dauerhaft für eine lange Zeit; so glaubt und hofft wenigstens das Geschlecht der Gegenwart. Innen aber wüthen und toben die Elemente, es ist ein gewaltiges Kämpfen und Drängen, in ihrem Marke sind die Völker aufgeregt, heftige Kämpfe durchwühlen sie, und convulsivisch winden sich die Nationen. Sind es Krämpfe, Convulsionen, die der Geburt eines neuen Lebens vorangehen, oder sind es die letzten Krämpfe und Convulsionen eines durch eine soziale Cholera in furchtbarem Todeskampfe dahinsterbenden Lebens? — Jedenfalls geht eine neue Welt unter und ihr Prinzip, und ein neues Prinzip tritt an seine Stelle, um die Geschichte einer neuen Entwickelung entgegen zu führen. Daran werden wohl wenige zweifeln; allein eine andere Frage ist es, und darüber sind die Stimmen

getheilt: welches Prinzip ist im Untergange begriffen und welches steht im Aufgange? welches sind die Ursachen vom Untergange des einen, welches ist die Form und Gestalt, unter der das neue, welches die Gegenwart bewegt, eine Zukunft vor sich hat? War das Christenthum nur eine Verpuppung, in welche der menschliche Geist sich hüllte, und die er nun abwirft, um in eine höhere Form sich zu kleiden, oder ist es das Christenthum dennoch wieder, welches neuerdings lebenzündend eingreift in die Geschichte und jetzt das Prinzip, das den letzten Jahrhunderten ihren Charakter gegeben, als ein krankhaftes von sich ausscheidet.""

„So schildert der anonyme Verfasser einer vielgerühmten, kirchlich politischen Denkschrift *) die jüngste Zeitenwende. Und daß diese Schilderung treu, wenn auch nur ein düsterer Schattenriß, könnte in der That nur der bezweifeln, dem es nur gelungen ist, einen klaren Blick in die wirren Erscheinungen der Gegenwart zu thun, und zu erkennen, woher sie kommen, wohin sie zielen. Sind es aber wirklich jene Fragen, die unsere Zeit bewegen, sind es jene prinzipiellen Gegensätze, die da mit einander im Kampfe liegen, dann ist es auch ohne Zweifel der Theologe, dessen Aufgabe heutzutage größer und gewichtiger ist, als die irgend eines Andern. Er vor Allen ist dann berufen, jenem Prinzipe die richtige Diagnose zu stellen, dasselbe nunmehr als krankhaft vom Christenthum auszuscheiden, soll dieses wieder lebenzündend eingreifen in die Geschichte.

„Jenes Prinzip war seit jeher innerhalb des Christenthums, d. h. in den theoretischen und praktischen Strebungen seiner Bekenner wirksam, davon liegt ein thatsächliches Zeugniß in den schroffen Gegensätzen christlicher Bekenntnisse, die gleich Anfangs einander in Frage gestellt und im Ablaufe der Jahrhunderte mehr und mehr sich gesteigert haben. Seit der Reformation aber und durch sie eine selbstständige

---

*) „Kirche und Staat in Baiern, unter dem Minister Abel und seinen Nachfolgern." Schaffhausen 1849.

und innere freie Entwickelung anstrebend ist jenes Prinzip nunmehr zu einer Macht geworden, die den europäischen Völkern, und zwar nicht blos auf religiösem, sondern auch politischem und sozialem Gebiete die verhängnißvolle Alternative stellt: entweder im Christenthum und für die durch dieses begründete Weltordnung sich zu einigen oder gegen dasselbe in jeder altsymbolischen Umschreibung sich zu entscheiden.«

Es wird nun erzählt, daß der Protestantismus in seinen entschiedensten Vertretern das letztere Prinzip als seine Forderung an die Gegenwart geradezu und rücksichtslos ausspreche, daß von Seite desselben mehrstimmig behauptet werde: »Der Katholizismus habe noch nie das rechte, die Herzen treffende und sammelnde Wort gefunden, welches die Räthsel der Gegenwart zu lösen vermöchte, und noch weit weniger zum Baue der Zukunft etwas Entscheidendes beigetragen: die Zerrissenheit des europäischen Culturlebens, zumal in Deutschland, sei nicht blos noch vorhanden, sondern durch die gegenwärtige politische Aufregung noch erhöht. . . . . . . Das Schibolet des kirchlichen Friedens. . . Die Toleranz sei ein schlechtes armseliges Wort und zu Nichts nütze. Diese gegenseitige Duldung der verschiedenen religiösen Bekenntnisse, worauf der aus dem vorigen Jahrhunderte überkommene seichte Aufklärungsstandpunkt in vornehmer Suffisance sich so viel zu gut thue, sei auf der Kehrseite betrachtet, nur der Ausdruck einer verwerflichen Gleichgültigkeit und Indifferenz gegen die heiligsten Interessen des Andern, eine Gesinnung, die nicht einmal zum Bewußtsein darüber komme, welche Anklage in dem Geständnisse liege, daß der Mensch vom Menschen gerade in den tiefsten und heiligsten Interessen geschieden und durch das Allen Gemeinsame getrennt sei. Nach der Erzählung dieses und Aehnlichen wird alsdann die Behauptung von Seite dieses Protestantismus erwähnt, welche dahin lautet: „Der Humanismus sei der Gedanke und die Religion der Zukunft und er werde zuerst in Deutschland seinen Sieg über die

getrennten Confessionen feiern, und sie zu höherer Wiedervereinigung im Geiste und in der Wahrheit sammeln, um dann die Reise um die Welt zu machen."

„Dieser allein," heißt es dann weiter, „sei der positive Inhalt, der aus dem bevorstehenden Zerfalle des Alten als Residuum übrig bleiben werde, dieser der Schöpfergedanke der neuen Welt. Nichts anders als dieses sei auch recht verstanden der innerste Lebenstrieb des Christenthums, dessen weltgeschichtliche Bestimmung eben die Ueberwindung der dualistischen Welt- und Lebensanschauung bilde, welche in verschiedenen Phasen und Gestalten theoretisch und praktisch die seitherige Geschichte des Geistes durchziehe und das Interesse der ganzen vergangenen Entwickelung des Christenthums bilde. Die Gegenwart liege in den Geburtswehen des religiösen Monismus, dessen Inhalt der Humanismus bilde, und wenn man wolle, sei damit die Gegenwart substantiell zum Gedanken des ältesten Christenthums zurückgekehrt, welche eine Realisirung des Himmelreiches auf Erden und im diesseitigen Menschenleben gefordert und erwartet, während die verkehrte dualistische Weltanschauung des Mittelalters die Wahrheit des Menschenlebens in den jenseitigen überirdischen Himmel verlegt habe."

Nachdem dieser Humanismus in seinem Gegensatze zum Christenthum und namentlich zum Katholizismus bezeichnet worden ist, wird mit Recht bemerkt, derselbe werde mit beiden in einen Kampf auf Tod und Leben gerathen; es werde bei diesem Kampfe die Frage sein: Ob katholisches Christenthum oder protestantisches Heidenthum, Dualismus oder Monismus die Welt regiere?

„Und darum," heißt es ganz richtig, „ist es in der gegenwärtigen Zeitwende die große, in den Gang der Weltgeschichte tiefeingreifende Aufgabe des christlichen Theologen: die Einigung im Christenthume durch Ausscheidung jenes Prinzips herbeizuführen, das in seiner ausschließlichen Geltung mit Fug und Recht als das eigentliche und endlose Revolutionsprinzip in Kirche, Staat und Gesellschaft bezeich-

net werden kann; eine Aufgabe, welche der katholische wie der protestantische Theologe, so lange dieser noch an Schrift und Symbol hält, jeder zunächst auf eigenem confessionellen Gebiete zu vollziehen hat. Denn es läßt sich leider nicht in Abrede stellen, daß hüben und drüben, in sofern es sich eben nur um Theologie als wissenschaftliche Verständigung über die Thatsachen des Christenthums und nicht um deren kirchliche Formulirung handelt, jenes Prinzip sich geltend gemacht habe und noch gelte, ja nur zu wahr ist, was der selige Görres sagte: „„Wir alle, Katholische und Protestantische, haben in unsern Vätern gesündigt und weben fort an der Webe menschlicher Irrsale, so oder anders; und keiner hat das Recht sich in Hoffart über den Andern hinauszusetzen, und Gott duldet es bei keinem, am wenigsten bei denen, die sich seine Freunde nennen.““

In allen diesen Stellen wird auch unverkennbar die Aufgabe und Tendenz der neuen Wiener Zeitschrift bezeichnet, den Monismus, insbesondere den durch seine Hauptvertreter in den Humanismus umgeschlagenen Protestantismus zu bekämpfen. Daß dieses wieder in spekulativer Weise geschehen soll, erhellet aus dem weitern Verlaufe des angezogenen Aufsatzes, um so mehr, als der Verfasser desselben sich überall an die Günther'schen Spekulationen anschließt. — Ein anderer Aufsatz, welcher die bezeichnete Tendenz ebenfalls bekundet, findet sich wieder im ersten Hefte unter der Ueberschrift: „Kritischer Aphorismus über den Aufsatz von Dr. Frauenstädt: „„Die Untauglichkeit der theologischen Moral zur künftigen Volkserziehung““ von Prof. Dr. Zukrigl in Tübingen.“

Wir können uns nur freuen, auf einem Felde, auf welchem wir eine lange Reihe von Jahren und wir glauben nicht die Bescheidenheit zu verletzen, wenn wir sagen, mit einigem Erfolge thätig gewesen sind, eine so rüstige und entschlossene Kampfgenossin erhalten zu haben. Denn auch wir haben immer gegen den **Monismus** und für den Dualismus gestritten, wir haben es auch damals schon

gethan, als dem pantheistischen und antichristlichen Hegelthum offen und versteckt gehuldigt und nachgetreten wurde, von solchen noch, welche sich Orthodoxen *per eminentiam* nannten; wir sind immer darauf ausgegangen zu beweisen, „daß das Christenthum göttliche Offenbarung und daß der Katholizismus das wahre Christenthum sei.“ Haben wir uns dabei auch mehr, nach der Natur unserer Aufgabe, auf dem Gebiete der Begründung des Christenthums und des Katholizismus gehalten, als auf dem gefährlichen und schwankenden Gebiete der Spekulation, wie die Geschichte desselben beweiset; so werden wir doch Alles mit Beifall begrüßen, was dazu dient, die Wahrheit zu befestigen, ihr Reich auszubreiten, und durch sie die Menschen zu beglücken. Druck und Papier der Zeitschrift machen der Verlagshandlung alle Ehre.

T.

Der himmlische Palmgarten des Wilhelm Nakatenus S. J. Nach der lateinischen und deutschen Ausgabe übersetzt, bearbeitet, zum Gebrauche bequemer geordnet und mit vielen neuen Pflanzen aus dem Paradiese der Kirche bereichert, von Theod. Wollersheim, Pastor zu Jüchen. Mit erzbischöflicher Approbation. Köln 1850. In Kommission bei J. P. Bachem.

Daß unsere Erbauungsschriften-Litteratur einen Rückschritt macht zu den Alten, ist ein großer Fortschritt. Der mit dem Geiste des Gebetes Vertraute kann sich nur freuen, wenn er die seit den letzten Jahrzehnten so vielfach eingeschlagene verfehlte Bahn verlassen sieht, die sich theils in

kalte Reflexionsversuche, theils in tändelnde Sentimentalitäten verirrt hatte, und somit keineswegs geeignet war, Geist und Gemüth zu ächt katholischen Gefühlen zu erheben. Das verstanden die „guten Alten" besser! Ihnen nach zu „beten" steht auch unserem aufgeklärten Zeitalter nicht übel an: Pflanzen, wie Jene sie im Garten Gottes angebaut haben, waren auf dem ewig fruchtbaren Boden der Kirche gewachsen, und bleiben dem an unversiegenden Wasserbächen wurzelnden Baume gleich, von reiner Lehre und kirchlichem Leben, rechtem Glauben und ächter Mystik, vom Thau des h. Geistes befruchtet, ein ewiges „Immergrün". Auch Nakatenus war ein Meistergärtner, der solch „immergrüne Palmen" in seinen „Garten" gepflanzt hat, und H. Wollersheim führt die betende Seele auf liebliche Auen, wo er denselben Nakateni Palmengarten in angemessener Weise aufgefrischt und mit neuen Pflanzen aus diesem kirchlichen Paradiese bereichert aufschließt. Wer den vier Hauptabschnitten des Buches: geheiligter Tag — geheiligte Woche — geheiligte Sonn- und Feiertage — geheiligtes Jahr betend und betrachtend nachfolgt, der wandelt auf dem Wege, der zur Heiligung des ganzen Lebens führt. Die Herausgabe eines solchen Werkes verdient lohnende Anerkennung, so wie auch das dem Herausgeber zum Verdienste gereicht, daß er dem alten Werke das neue Gewand so geschickt angepaßt hat, daß das Original nur desto schöner hervortritt: hat er die alte Uebersetzung nach den Anforderungen des reinen Sprachidiomes von den ihr anklebenden Mängeln entkleidet; so ist dies in einer Weise zu Stande gekommen, daß die schlichte und körnigte Ausdrucksweise des Nakatenus um nichts verkümmert ist; ein Beweis, daß der Herausgeber in den Geist des Verfassers eingedrungen ist, was sich auch darin bekundet, daß die aus der Feder des Herausgebers geflossenen vielfachen Gebete, Lieder und Belehrungen größtentheils im Geiste und Ton des alten Werkes gehalten sind. — So weit nun der Herausgeber sich die Aufgabe gestellt hatte, eine neue Uebersetzung des alten Palmgarten zu liefern, müs-

sen wir demselben (mit Ausnahme jedoch der unten folgenden Ausstellungen) ein unbedingtes Verdienst zuerkennen; dasselbe dürfte sich aber modifiziren, wenn wir die Frage anheben, ob und in wie weit es überhaupt zweckmäßig sei, den alten Palmgarten so unbedingt zur Grundlage eines zum allgemeinen Gebrauche für Laien dienenden Gebetbuches zu wählen, eine Frage, in deren Erörterung wir mit dem Herausgeber um so mehr einzugehen berechtigt sind, als derselbe sich ja die Aufgabe stellen wollte, nicht eine nackte Uebersetzung, sondern eine zum Gebrauche bequemer geordnete und neue Bearbeitung zu liefern.

Das Erste, was wir in letztgenannter Rücksicht zu bemerken haben, ist: daß das Hauptsächlichste, was in jedem vollständigen Gebetbuche in den Vordergrund treten sollte: die h. Messe zu spärlich bedacht ist. Muß doch ein Buch, das wie das vorliegende nahe an 700 Seiten zählt, auf Vollständigkeit auch in dem wesentlichen Punkte Anspruch machen. Es enthält dasselbe aber außer der aus dem Missale übersetzten Messe und den an den Hauptfesten vorkommenden eigenen Gebeten, im Ganzen nur vier Meßandachten, von denen Zwei an die geschichtliche Reihenfolge des bittern Leidens anknüpfen und Eine für die Verstorbenen sich befindet. Ist nun gegen den Inhalt dieser vier Meßandachten an sich nichts zu sagen, so führen sie sämmtlich doch den Gläubigen nur sehr dürftig in die Tiefen des heiligen Mysterium der Messe hinein, und muß schon der Umstand allein, daß die dürftig ausgestatteten Meßandachten unter den so vielfältigen und reichlich bedachten Heiligen- und Marien-Andachten fast verschwinden, beim Volke die irrige Vorstellung nähren, als sei unter den gesammten Andachten die h. Messe nicht die Hauptsache. Wir glauben aber, das Gesagte tiefer als aus bloßen Zweckmäßigkeitsrücksichten zu begründen, und nicht als eine Sache, über die entgegengesetzte Ansichten neben einander bestehen mögen, sondern als Grundsatz aufstellen zu können:

Nennt ein großer Heiliger mit Recht die h. Messe die

Sonne des katholischen Gottesdienstes, und müssen somit alle anderen Andachten gleichsam als Planeten um dieselbe kreisen und von ihr Licht herholen; so ist es auch unbestritten, daß der Geist des Gebetes beim Volke in dem Maße angefacht wird, als dasselbe in den Sinn der h. Messe betend und betrachtend hineingeführt wird. Eben so unbezweifelt ist es, daß die große Masse des katholischen Volkes unter allen Zweigen der kirchlichen Andachten am wenigsten in den Sinn der h. Messe eingedrungen ist. Diesem Uebelstande kann aber durch Unterricht allein nicht abgeholfen werden, sondern nur durch zweckmäßige Volksandachtsbücher, die in verschiedenen Meßandachten bald in dieser, bald in jener Weise die tiefen, reichen Schätze des Mysteriums der Erlösung erschließen. Auch sind wir überzeugt, daß der von unserer Zeit so dringend gestellten Anforderung, welcher auch namentlich Volksandachtsbücher zu entsprechen die Aufgabe haben: eine ächt kirchliche Bildung und eine durchgreifende Regeneration des Christenvolkes zu fördern, nur dann genügt wird, wenn dasselbe vor Allem wieder zu jener „Quelle des lebendigen Wassers" geführt und aus derselben zu schöpfen angeleitet wird.

Ferner können wir uns des Bedenkens nicht entschlagen, ob nicht die bei den meisten Andachten und den „Tagzeiten" obwaltende Form durch eine zweckmäßigere zu ersetzen wäre. Es möchte wohl dem katholischen Volke zu viel zumuthen heißen, wenn wir uns vorstellen, daß es aus unzähligen langen Andachten, die aus einzelnen abgerissenen Sätzen, Liederversen und einem und andern wörtlich übersetzten Psalme bestehen, besondere Nahrung schöpfen sollte. Wollte man bei den Tagzeiten das kirchliche Brevier zur Norm nehmen; sollte dann nicht etwa eine passende Auswahl der Lektionen viel volksthümlicheren Stoff zu einem Gebetbuche darbieten? Wir würden uns sehr täuschen, wenn wir beim Laienstande eine solche Vertrautheit mit dem Kirchenstile voraussetzten, wie etwa Nakatenus sie seiner Zeit vorfinden mochte, daß auch die Laien in den dem kirchlichen

Brevier entnommenen kurzen Antiphonen und Bruchstücken biblische Psalmen die mystische Beziehung derselben auf den Gegenstand des Festes aufzufinden fähig wären. Mögen wir beim Geistlichen eine solche wissenschaftliche und aszetische Grundlage unterstellen dürfen, daß er in derartigen Hieroglyphen das Hauptthema des betreffenden Mysteriums zu lesen, und gleichsam den Grund-Akkord zu hören versteht; anders ist's beim Laien. Hierzu kömmt noch, daß solchartige Bruchstücke, die meistens der Weise des Chor- und Wechselgebetes, oder ästhetischen Rücksichten ihr Entstehen verdanken — mögen sie dem damit vertrauten Geistlichen auch zur Privatandacht erbaulich sein — im Munde des Laien sich so verflüchtigen müssen, daß sie manchmal gar des Anstriches des Lächerlichen sich nicht erwehren können. Beispielsweise führen wir einige solcher Hieroglyphen-Sätze an: S. 631: „Vor der Brautkammer"; S. 633: „In deiner Zierde"; S. 633: „Helfen wird ihr; ibid. „Wie eine Versammlung"; S. 639: „O wunderbare That"; S. 640: „In den Wohlgeruch"; ibid. „Am Dornbusche"; S. 641: „Du bist schön"; S. 652: „Wenn der König"; S. 653: „Seine Linke"; ibid. „Ich bin gebräunt" u. d. w. — Wer in aller Welt, fragen wir, wird unter derartigen Sätzen auch nur Etwas sich denken können?

Es liegt uns nun noch ob, den Herausgeber auf Einiges aufmerksam zu machen, was in seinem Buche uns Anstoß erregt hat, und zwar auf Solches, worin er von dem alten Palmgarten des Nakatenus (wie wir eine 1813 in Cöln bei Schmitz erschienene lateinische Ausgabe, die uns eben vorliegt, verglichen haben) abweicht:

1) Können wir uns durchaus nicht mit den unzähligen Hinweisungen auf Ablässe, welche durch diese oder jene Andacht zu gewinnen sind, befreunden. Finden sich doch auf den ersten hundert Seiten solcher Ablaßverzeichnisse nicht weniger als siebenzehn, und so geht es durch das ganze Werk fort; und doch finden wir solche Hinweisungen in dem uns vorliegenden Palmelum nach langem Nachsuchen nur gar sel-

ten. Weiß der Theologe von Profession, wie die Lehre vom Ablasse überhaupt, so auch Das wohl zu würdigen, welche Bewandtniß es damit habe, wenn die Vorsteher der Kirche gewisse Gebete und Andachtsübungen als Mitbedingung zur Gewinnung der Indulgenzen vorgeschrieben haben; in einem Volksandachtsbuche aber ist die maßlose Anhäufung solcher Ablaß-Citate nur geeignet, die Begriffe des Volkes über diese Lehre zu verwirren, und was das schlimmste ist, das gerade Gegentheil von dem zu bewirken, was sie sollen: nämlich den Ablaß statt gewinnen, verlieren zu machen. Ist ja doch die Grundbedingung zur Gewinnung des Ablasses der fortgesetzte Eifer, wie in guten Werken überhaupt, so auch namentlich im Gebete; solch übertriebenes Drängen auf bestimmte Ablaßgebete als solche aber muß namentlich beim Betenden gewöhnlichen Schlages die Meinung aufkommen lassen, als thue er auch mit dem Abmachen jener Gebete des Guten genug, und bedürfe er des anderweitigen Betens weniger.

2) Auch die Lehre von der Fürbitte und Anrufung der Heiligen fällt in ein schiefes Licht, wenn wir manche Gebete zu Heiligen in gewissen Nöthen ansehen. Wir räumen ein, daß, wie die Heiligenverehrung überhaupt erst durch die spezielle Invokation der einzelnen Heiligen eine, das Gemüth ergreifende und fruchtbar wird, also auch es psychologisch wie dogmatisch begründet ist, sich an bestimmte Heilige in besonderen Bedrängnissen zu wenden, und in Kämpfen, Nöthen und Leiden die helfende Fürbitte gerade jener Heiligen zu erflehen, die in ihrem irdischen Wandel in denselben Prüfungen versucht und bewährt gefunden sind; allein man wird uns wahrhaft keiner silbenstecherischen Kritik bezüchtigen, wenn wir in Gebeten, wie folgenden „der du dem h. Blasius das besondere Vorrecht ertheilt hast, daß er alle Arten von Halskrankheiten" (eben so ist es von S. Sebastianus in Seuchen, von S. Agatha in Feuersbrünsten u. d. m.) „durch seine Kraft zu heilen vermag", die reine Kirchenlehre nicht wiederfinden zu können behaupten. Muß nicht nothwendig das

Volk sein Vertrauen zu den übrigen Heiligen, die mit einem derartigen „Vorrechte" nicht begabt sind, verlieren? Davon zu schweigen, daß solche Gebete dem Religionsspötter gegründeten Anlaß zum Tadel geben, zumal bei solchen Gebeten es sich zunächst um leibliche Uebel handelt. Auch wir sind nicht gewillt, einem Häretiker oder Ungläubigen zu Gefallen auch nur ein Härchen jener frommen Andachtsübungen fallen zu lassen, wenn für gläubige Katholiken ächte Nahrung zu finden ist; auch wir huldigen entschieden der Pastoral-Maxime, auch die aller außerwesentlichste Religionsübung, woran das Volk mit Vorliebe hängt, nur mit der äußersten Delikatesse zu behandeln; allein solche Akkomodation soll nie auf Kosten der Wahrheit geschehen. Das müssen wir zumal in der gegenwärtigen Zeit fordern, daß in der Pflege der Erbauung der Gläubigen die Gebete und religiösen Formen auf die Reinheit der Kirchenlehre die strengste Rücksicht nehmen, und ist dies auch ein leichtes, selbst bei den anscheinend geringfügigsten Andachtsübungen, die aus dem Lebenselemente der Kirche sich entwickelt haben. Freilich sind wir dann auch von selbst auf das Materiale der Kirche angewiesen, wie auch ja Nakatenus an der Stelle der oben gerügten Gebete nur die betreffenden Kirchengebete aufgenommen. Nochmal müssen wir alles Ernstes daran erinnern, daß die Heilkur unserer im Religiösen kranken Zeit nicht in Hervorhebung von gewissen Lieblingsansichten, und klingen dieselben auch noch so fromm, so wie auch nicht in Förderung einiger, dem Volke eben beliebiger Andächteleien zu suchen ist; sondern nur in der reinsten Darstellung der Kirchenlehre. Namentlich sollen Volksschriften auch im Ausdrucke die höchste Behutsamkeit anwenden. In dieser Beziehung hat Rezensent, obgleich selbst zu der Ansicht von der „unbefleckten" Empfängniß der seligen Jungfrau hinneigend, auch daran Anstoß genommen, daß der Herausgeber S. 488 in der Präfation der Messe, die „unbefleckte" Empfängniß mit hervorstechendem Drucke auszeichnete: ist auch bekanntlich einem religiösen Orden vom Papste gestat-

tet worden, am Conceptionsfeste, das „immacullata“ hinzusetzen zu dürfen; die Befugniß steht aber dem Herausgeber nicht zu, dem Volke jenes Bekenntniß in der Präfation der Messe und somit als ein von der allgemeinen Kirche bekanntes in den Mund zu legen.

3) Haben wir aus dem Unterrichte über die Beichte S. 260 und dem über den Ablaß S. 305 zwei Stellen zu bezeichnen, die, wenn nicht offenbar gegen die Kirchenlehre verstoßend, doch wenigstens in dogmatischer Beziehung so ungenau gegeben sind, daß eine irrthümliche Auffassung ganz nahe liegt. In ersterer Stelle ist die „unvollkommene Reue“ genannt ein „knechtischer Schmerz aus Furcht wegen der verdienten Höllenstrafe, oder wegen Verlust des Himmels, oder wegen der Häßlichkeit der Sünde“, und S. 261 heißt es von einer solcher Reue, daß sie „beim Emfange des Bußsakramentes genüge“. Wir müssen dagegen bemerken, daß die zum Bußsakramente genügende sogenannte unvollkommene Reue mehr in sich befassen muß, als der Herausgeber dazu erfordert: bei der nach ihm aus knechtischer Furcht entstehenden Reue ist und bleibt der Sünder unfähig Verzeihung zu erhalten, und in die Kindschaft Gottes aufgenommen zu werden; indem ein Solcher noch nicht angefangen hat, sich mit Liebe zu Gott zurückzuwenden. Erst dann, wenn der Sünder zwar hauptsächlich aus Furcht vor der Strafe, aber auch schon aus Liebe Gottes und durch die Hoffnung, Verzeihung zu erhalten, zur Buße bewogen wird, wird seine Reue eine mehr als knechtische, und erlangt jene Eigenschaft, die sie zu einer solchen macht, welche zum Empfang des Bußsakramentes genügt.

Doch genug hiermit.

W. T.

Die Hauptgebrechen der Zeit. Sieben Fastenvorträge von Heinrich Nagelschmitt, Pfarrer in Ronsdorf. Crefeld. Verlag von Gehrig und Comp. 1851. 8. S. 118. Preis 12½ Sgr.

Es ist bekannt genug, daß Niemand es leicht über sich gewinnen kann, mehrere Predigten hintereinander zu lesen. Wenn wir nun bekennen, daß wir die hier angezeigten sieben Fastenvorträge beinahe ohne abzusetzen durchgelesen, so haben wir durch dies Geständniß die Vermuthung nahe gelegt, daß dieselben sich von den gewöhnlichen Predigten vortheilhaft unterscheiden. Schon der Gedanke über die Hauptgebrechen der Zeit (Leichtsinn — Unglaube — Ungehorsam — Eigennutz — Ehrgeiz — Genußsucht — Furcht vor dem Urtheil der Menschen) ein ernstes Wort erschallen zu lassen, ist Bürge, daß der Verfasser nicht in die Kategorie der Alltagsprediger gerechnet sein will: er darf dies aber noch mehr erwarten auf den Grund der wohl gelungenen Ausführung seines Vorhabens. Wie es in dem Vorwort heißt, soll durch die sieben Fastenvorträge ein kleiner Beitrag zur Lösung der großen Fragen, welche gegenwärtig alle Gemüther beschäftigen, gegeben werden, es soll die Quelle der Uebel aufgesucht werden und endlich sollen geeignete Mittel, wie solche der katholische Glaube so vielfältig darbietet, vorgeschlagen werden. So umfassend der Stoff ist, so müssen wir dennoch gestehen, daß jedesmal das Thema in seinen Hauptmomenten erschöpfend behandelt worden ist, so daß es uns kaum begegnet ist zu wünschen: dies oder jenes hätte noch wohl hinzugefügt werden müssen. Mit Ruhe und Klarheit entwickelt er jedesmal, was er sich vorgesetzt, zeigt den Sitz

---

*) Der Inhalt dieser sieben Predigten ist: 1) Vom Leichtsinne; 2) vom Unglauben; 3) vom Ungehorsam; 4) vom Eigennutze; 5) vom Ehrgeize; 6) von der Genußsucht; 7) von der Furcht vor dem Urtheile der Menschen.

und die Ursache des Gebrechens und macht durch eine manchmal sehr schwunghafte Schilderung seiner schrecklichen Folgen den Zuhörer willig, die Heilmittel anzuwenden. Dazu kommt, daß der Verfasser auch in diesen, wie in den bereits früher von ihm herausgegebenen „Zeichen der Zeit" eine große Gewandtheit im Ausdrucke und eine schöne Schreibart an den Tag legte, so daß dieselben sowohl wegen ihres Inhalts, wie wegen ihrer schönen Sprache ganz geeignet sind, in christlichen Familien Eingang zu finden.

Das römische Brevier. Aus dem Lateinischen für Christen, welche täglich mit dem Priester sich erbauen wollen, von Marcus Adam Nickel, Doktor der Theologie, geistlichem Rathe und Regens des Clerical-Seminars zu Mainz. Mit bischöflicher Approbation. Zweite Auflage. Frankfurt am Main. Druck und Verlag von Johann David Sauerländer. 1850. (In vier Theilen: Winter-, Frühlings-, Sommer- und Herbst-Theil). Kl. 8. Preis 3 Rthlr. 15 Ngr., 6 fl.

Die erste Auflage dieser Uebersetzung erschien im Jahre 1842, und eine Besprechung derselben findet sich in dieser Zeitschrift: Neue Folge, 3. Jahrg. 4. Heft, S. 131 ff. Was dort über dieselbe gesagt worden, trifft noch eben so die vorliegende zweite Auflage. Wir beschränken uns daher jetzt auf die von dem Hrn. Herausgeber unter der Ueberschrift: „Buchstabe und Geist des Breviers und Anleitung zur Abbetung desselben" dem Wintertheile vorhergeschickte 69 Seiten füllende Vorrede oder Einleitung.

Der Begriff des Breviergebetes wird S. VII. also gegeben: „Das Breviergebet ist eine gewisse Weise, mit dem Munde und Herzen zugleich Gott feierlich anzubeten und zu bitten, welche Weise die katholische Kirche bestimmt und authorisirt hat." Es ist wohl schwer einzusehen, wie dieser Begriff ein „bestimmter" genannt werden kann, und man muß sich um so mehr über die Unbestimmtheit desselben wundern, da er in dem Vorhergehenden, woraus er sich ergeben soll, weit bestimmter enthalten ist.

S. VIII, wo über die Haupttheile des Breviers nach seiner äußern Eintheilung Rede ist, heißt es: „Sie (die katholische Kirche) stellt den Haupttheilen der natürlichen Entwickelung die Hauptfeste des Kreislaufes der geistigen Wiedergeburt entgegen, dem Winter die Weihnacht, als die samenreiche Winterruhe, dem Frühlinge Ostern, als die Zeit des geistigen Erwachens, dem Sommer Pfingsten, als die Zeit der tugendreichen Blüthe, dem Herbste Allerheiligen, als die Zeit der fruchtreichen Ernte; hiermit die Mittelpunkte zu vier Hauptgruppen bildend, an welche sie alle übrigen Feste passend anreiht. Demnach ist im Wintertheile des Breviers die Weihnacht, im Frühlingstheile das Osterfest, im Sommertheile das Pfingstfest, im Herbsttheile das Allerheiligenfest der betreffende Mittelpunkt, an welchen sich alle übrigen Feste des Theiles angemessen anschließen. — Der Beter des Breviers ist dadurch aufgefordert, die hieraus sprechende Symbolik in seinem Jahresstreben zu verwirklichen. . . . ." Außer dem, daß hier das Pfingstfest in den Sommertheil versetzt wird, ein Irrthum ganz eigener Art, ist auch die Behauptung nicht stichhaltig, daß die angeführten Feste jedesmal der Mittelpunkt sind, an welchen sich alle übrigen Feste des Theiles (der Jahreszeit) anschließen. Dieses ist nur der Fall im Wintertheile mit dem Weihnachtsfeste, und zwar außer der Adventszeit, welche demselben vorhergeht, blos in Betreff der mit demselben in Verbindung stehenden Feste der Beschneidung des Herrn, der Epiphanie, der Reinigung Mariä, und in dem Frühlingstheile mit dem Oster-

feste wieder außer der demselben vorhergehenden Fastenzeit in Betreff der mit Ostern in Verbindung stehenden beweglichen Feste der Himmelfahrt Christi und Pfingsten. In dem Sommer- und Herbsttheile hingegen kommen dergleichen Mittelpunkte gar nicht vor, woran sich andere Feste in jedem dieser Theile anschließen. Ueberhaupt hat die Zeitbestimmung für die Feste das Jahr hindurch, welche eine Beziehung auf einander haben, in dieser Beziehung ihren natürlichen Grund ohne Rücksicht auf die Jahreszeit, in welche sie fallen. So verhält es sich mit den zuvor angeführten Festen: Weihnachten, Beschneidung des Herrn u. s. w.; Ostern, Himmelfahrt Christi, Pfingsten. Eben so auch mit andern Festen: War einmal das Fest der Geburt des Herrn auf den 25. Dezember festgestellt; so fiel ganz natürlich das Fest der Verkündigung Mariä auf den 25. März und das Fest der Geburt des h. Johannes des Täufers auf den 24. Juni. Dasselbe Zeitverhältniß findet zwischen den Festen der Empfängniß und der Geburt Mariä am 8. Dezember und 8. September Statt. Und was diejenigen Feste betrifft, die solche Beziehung weder zu den vorgenannten Festen noch untereinander haben, wie die Feste der einzelnen Heiligen, auch das Fest Aller-Heiligen; so kann von einem Mittelpunkte, an welchen sich dieselben anschließen, gar nicht Rede sein. Werden doch die Feste der einzelnen Heiligen möglichst an dem Todestage derselben begangen, wenn derselbe nur bekannt ist und sonst kein Hinderniß entgegensteht. Derartige nicht stichhaltige Erklärungen, wie die in Rede stehenden, sind höchst nachtheilig; denn sobald die Unrichtigkeit derselben, zumal von dem Laien, zu dessen Belehrung oder Erbauung sie dienen sollen, entdeckt wird, verlieren nicht allein sie den beabsichtigten Nutzen, sondern auch andere an sich wahre Erklärungen und hiermit auch die Sache, welcher sie dienen sollen, verlieren ihren Werth. Dasselbe ist der Fall mit der mystischen Beziehung, von welcher Seite L. gesagt wird, daß sie nur eine Spielerei zu sein scheine, aber daß doch nichts so klein sei, das der Beter nicht in

geistlichen Nutzen verwandeln könnte. Es ist auch nicht einzusehen, warum solche unsichere, ungegründete, sich selbst widerlegende Erklärung für die Eintheilung des Breviers in seine vier Theile gewählt worden und dagegen unbeachtet geblieben ist, wie diese Eintheilung ganz natürlich erfolgen konnte. Wollte man das Brevier für das ganze Jahr in vier möglichst gleiche Theile theilen, ohne doch das näher Zusammenhängende zu durchschneiden, so lag es wohl nahe, den ersten oder Winter-Theil mit dem Kirchenjahre, dem ersten Sonntage des Advents, anfangen und unmittelbar vor der Fastenzeit, unmittelbar vor dem ersten Sonntage in der Fasten, schließen zu lassen, und für den zweiten oder Frühlings-Theil die Fasten- und österliche Zeit bis zu Ende der Pfingstoctav zu bestimmen, wodurch dieser Theil zugleich einen Zeitraum von dreizehn Wochen, d. i. ein volles Vierteljahr, umfaßt; und für die möglichst gleiche Theilung des Halbjahres von dem Ende der Pfingstoctav bis zur Adventszeit konnte wohl kein geeigneterer Zeitpunkt gefunden werden, als der Anfang des Monats September.

Aehnliche Bemerkungen, als die bisherigen, treffen auch das S. XXI. in Beziehung auf die Lektionen aus den Lebensgeschichten der Heiligen Gesagte. S. XX. heißt es „Wohl mögen auch allerdings Erzählungen vorkommen, welche eine schärfere historische Kritik nicht aushalten," wobei einige Beispiele angeführt werden. Dann folgt S. XXI.: „Sei aber auch eine oder die andere unnachweisliche Legende in's Brevier aufgenommen, nun was kann dies die Erbauung stören? ... Als Glaubensartikel sind sie nicht gegeben, sondern nur als Erinnerungszeichen an die Wunder, die Gott in Seinen Freunden zu aller Zeit wirkt, was immerhin Erbauung gewährt. Scheiden wir nun weise Form und Sache in den übrigens so lieblichen Legenden, so sind sie sogar Licht, Glanz, Kraft, die begeistern." Ob die Legenden die historische Kritik aushalten oder nicht, ob sie sich nachweisen lassen oder unnachweislich sind, betrifft nicht die Form, sondern den Inhalt, die Sache, die da als Faktum

und nicht als bloßes Zeichen zur Erinnerung an Anderes erzählt wird. Ist das Faktum ungewiß, so kann es auch nicht einmal zu einem sichern Zeichen dienen. Daß es nicht als Glaubensartikel gegeben, befriedigt nicht. Der Leser oder Beter erwartet, wenn auch keine Glaubensartikel, doch historische Zuverlässigkeit, und wo diese mangelt und der Mangel zum Bewußtsein kommt, wie kann da Licht, Glanz und Kraft zur Begeisterung sein? Es würde weit besser und zweckmäßiger gewesen sein, wenn statt jenes Raisonnements die gedachten Erzählungen, welche die historische Kritik nicht aushalten, einfach zu denjenigen Stücken wären gestellt oder gezählt worden, in welchen S. IV. noch eine Verbesserung des Breviers als wünschenswerth zugegeben wird.

S. XVI. wird erwähnt, daß zum leichtern und bessern Verständnisse der Psalmen diesen erklärende Inhaltsanzeigen vorangeschickt seien. Diese Anordnung kann nur sehr zweckmäßig gefunden werden, besonders, da das Brevier zum Gebrauche für Laien bestimmt ist, bei denen überhaupt nicht so leicht genaue Bekanntschaft mit den Psalmen vorausgesetzt werden kann. Es würde aber eben so zur Erleichterung des Gebrauches von Nutzen gewesen sein, wenn auch die Ueberschriften der einzelnen Seiten, wie sie im römischen Brevier sich finden, in der Uebersetzung wären wiedergegeben worden; denn dadurch, daß diese fehlen, ist das Aufsuchen des jedesmaligen täglichen Officiums sehr erschwert.

Die typographische Ausstattung der vorliegenden zweiten Auflage verdient eben so, wie die der ersten, gelobt zu werden.

De symboli apostolici titulo, origine et antiquissimis ecclesiae temporibus auctoritate, dissertationem theologicam scripsit Peter Meyers, s. theol. doct. et cathol. reg. doctrin. in gymnas.

Trevir. prof. Treviris 1849. Sumptibus G. A. Gallii.

Eine sehr willkommene Erscheinung auf dem Gebiete der Dogmatik und Kirchengeschichte. Der hochwürdige Herr Verfasser hat mit großer Gründlichkeit und mit vielem Fleiße das Thema durchgearbeitet. Sollte auch der erste mehr philosophisch abgehandelte Theil (de voce symboli) Manchem etwas weitläufig erscheinen, so möge man dies dem Streben des Herrn Verfassers nach Gründlichkeit, Klarheit und Allseitigkeit in der Behandlung des Gegenstandes zu Gute halten. Mit großem Fleiße hat derselbe die Bedeutung und den Gebrauch des Wortes symbolum aus den griechischen, klassischen (§. 2.), so wie aus den Schriftstellern und Lehrern der Kirche, der orientalischen (griechischen) (§. 3.), sowie der occidentalischen (lateinischen) (§. 4.) eruirt, auch der neueren Litteratur, in so weit sie sich auf den Gebrauch des Wortes symbolum bezieht, hinreichend gedacht.

Der zweite Theil des Werkes (§. 6—15.) handelt über den apostolischen Ursprung des symbolum, über die Gründe, welche zur Annahme solchen Ursprungs und zur Resolution jeder andern Ansicht berechtigen, wobei zum Zwecke größerer Deutlichkeit und Klarheit eine sehr schätzenswerthe Uebersicht und Zusammenstellung der Hauptgebote der alten Kirche gegeben ist.

Im dritten, wenn wir so sagen sollen, mehr praktischen Theile (§. 16—21.) wird die kirchliche Geltung des apostolischen Symbolums besprochen, sowohl in Bezug auf die Glieder der Kirche, als auch auf das Verhältniß zur heil. Schrift und zur theologischen Wissenschaft überhaupt.

Der Inhalt des ganzen Werkes bekundet auf 210 Seiten außer der Eingangs erwähnten Gründlichkeit und dem Fleiße in der Behandlung auch noch eine große Belesenheit des Verfassers, und ein fleißiges Studium der alten wie neuen auf den Gegenstand der Dissertation bezüglichen Litteratur.

S. v. M.

Preces quotidianae in usum clericorum et sacerdotum, eorum praesertim, qui in Seminariis, aut in alia eiusmodi congregatione degunt. collegit ac composuit Andreas Gau, ss. theologiae doctor et ecclesiae collegiatae Aquisgranensis canonicus. Editio altera auctior et emendatior. Coloniae 1851. Typis M. DuMont-Schauberg. VI, 306. 22. 8.

Daß das vorgenannte Gebetbuch bald eine neue Auflage erleiden werde, dünkte uns schon bei Anzeige der ersten Ausgabe sehr wahrscheinlich, sowohl der zweckmäßigen Einrichtung, als der schönen, größtentheils aus liturgischen Büchern entnommenen Gebete wegen, die dasselbe enthält. In dieser neuen Auflage haben namentlich die für die einzelnen Wochentage bestimmten Morgen- und Abendgebete eine bedeutende Veränderung erfahren, und zwar eine solche, die dem Buche zum Vortheil gereicht. Nicht allein, daß neue Stücke hinzugekommen, oder statt der in erster Ausgabe vorhandenen andere entsprechendere eingefügt worden, sondern diese Andachten sind auch anders, im ganzen mehr gleichmäßig und mit consequenterer Durchführung der darüber statthabenden ascetischen Grundsätze geordnet worden. Außerdem haben wir einige gute Abänderungen in der Exerzitien-Andacht bemerkt. Vorzüglich aber hat das Buch gewonnen durch Zusätze, welche auf das praktische Bedürfniß der Seminaristen und jungen Geistlichen berechnet sind. Unter Andern ist darin neu aufgenommen worden eine genaue Beschreibung des Meß-Ritus und eine kurze Erklärung der Haupt-Rubriken. Wir zweifeln nicht daran, daß das Buch guten Absatz haben werde. Druck und Papier sind besser als bei erster Ausgabe.

Miscellen.

Zur Geschichte der Sitten und des Aberglaubens.

Der evangelische Pfarrer, Dr. H. E. Scriba, zu Niederbeerbach im Darmstädtischen, hat in dem Archive für hessische Geschichte und Alterthumskunde, einen Aufsatz abdrucken lassen, welcher überschrieben ist: „Zur Geschichte der ehemaligen Herrschaft Frankenstein", in welchem auch ein Verzeichniß der frühern evangelischen Pfarrer zu Niederbeerbach aufgeführt wird, aus welchem wir eine Stelle hier mittheilen wollen. Unsere Leser werden daraus entnehmen, daß auch in der evangelisch-protestantischen Kirche sogenannte Strafpfarreien bestehen, und daß, wenn man der katholischen Kirche die Vergehen einzelner ihrer Geistlichen zur Last legt, es nicht an Stoff fehlen würde, die Reciprocität zu manteniren. In dem gedachten Berichte lesen wir, wie folgt:

„Nach Abel's Tod folgte Joh. Georg Gebhard aus Gerstungen im Waldeckischen, vorgestellt am 18. Juli 1653 durch den hessischen Hofprediger Stein, und nach dessen, am 6. August 1667 im 37. Lebensjahre erfolgten Tod Mag. Johannes Röding, gewesener Informator der hessischen Prinzessin Maria Elisabeth zu Darmstadt, zwei Männer, deren Charakteristik mit Abscheu und Schaudern erfüllt. Pfarrer Stüber sagt von dem Ersteren: „De hoc nihil memoratu dignum accipere potui, nisi quod ob quotidianam crapulam cuivis offendiculo fuerit; tantopere enim eum vino et impurgitatione deditum fuisse narrant, ut tandem stomachus omnem cibum abhorruerit et ex nimio vini haustu tandem ardentissimam sibi febrim contraxisset, toto corpore contabescere et vix dimidium vitae stadium emensum fatis cedere coactus fuit, hunc igitur tam tristi et lugubri morte e vivis sublatum." Von

dem ehemaligen Prinzessin-Informator dagegen heißt es: „Vir scandalosissimus ac impurissimus vitae, nam cum ex nimio et indecenti usu familiaritatis et conversionis servientem sibi ancillam per scelestissimum adulterium, repudiata honestissima et eleganti forma conspicua uxore, praegnasset, solum se impie contaminatum vertere coactus est, quod hac occasione evenisse creditur, invitasse enim et admisisse hanc ancillam ferunt, ut in expurgandis vestibus et abiiciendis hisce adhaerentibus inquinamentis estricis operam sibi praeberet, hinc natas esse crebras accessiones, blandas et amicas confabulationes, secretas in latibula secessiones, impuras et nefandas actiones et tandem scandalocissimas huicque Nodingio pestiferas et exitiossissimas horum nefandorum facinorum eruptiones, compertus ad dignas suplicii poenas luendas rapere deberent nocte concubia, relicta cum parvulis honestissima coniuge, Malchencheimium evasit, ubi per aliquot dies cum latuisset, tandem, cum sibi id tuto licere crederet, latibulo se proripuit et trans Rhenum in Palatinatum concessit, factum hoc sub finem 1671.“

„Sei es nun, daß damals in den hessischen Landen kein Canonicus irregularis disponibel war, oder daß sonst ein günstiges Verhängniß über Niederbeerbach waltete, genug, die Gemeinde bekam jetzt in Joh. Philipp Dippel aus Rodheim bei Gießen, einen Ehrenmann zum Seelsorger, von welchem sein Biograph unter andern zeugt: „Vir integer vitae scelerisque purus, cautus et providus in adornandis, solers et strenuus in prosequendis et promptus et felix in exsequendis rebus etc.“ Sein Sohn war der berühmte Chemiker Conrad Dippel, Erfinder des Berliner Blau's und Erbauer des Dippelshofes bei Traisa, geboren am VII. Dom. p. Trin. 1673 auf dem Schlosse Frankenstein, wohin sich damals seine Aeltern wegen den Kriegstroublen geflüchtet hatten. Das Glück der Gemeinde, sich eines Geistlichen zu erfreuen, wie Phil. Dippel gewesen war, dauerte leider nicht lange. Es trieb nämlich damals in dem benachbarten Orte Niederramstadt ein Pfarrer mit Namen Joh. Heinrich Majus sein Unwesen. Obwohl talentvoll in einem hohen Grade, war derselbe jedoch mit einem solchen rechthaberischen und streitsüchtigen Gemüthe behaftet, daß er gleichmäßig für seine Oberen, wie für seine Gemeinde zu einer wahrhaften Geißel geworden war. Da alle Mittel, seine zweischneidige, aber wohlgeschärfte Zunge abzustumpfen vergeblich waren, so wußte man sich keines bessern Rathes zu versehen, als ihn durch einen Tausch mit Dip-

pel hinter den Frankenstein zu versetzen, welches im Jahre 1678 geschah. Zum Glücke für Niederbeerbach starb er indessen bereits im Jahre 1681 als der neunte Pfarrer daselbst, und es folgte ihm Georg August Gerlach, ein in jeder Hinsicht braver Mann und ein ausgezeichneter Redner, der wohl schwerlich sich entschlossen haben würde, den hiesigen Augiasstall auszufegen, wenn er nicht schon viele Jahre ohne Berücksichtigung als Diacon zu Langen und Pfarrer zu Egelsbach gehungert hätte. Nach seinem Tode wurde Anton Stippius aus Battenberg, laut Decret vom 11. Dezember 1691, dahier Pfarrer und, nachdem derselbe sich im September d. J. an einem aus Waldbeeren bereiteten Muße zu Tode gefressen hatte, solcher Joh. Justus Röhrig aus Wildungen, gewesener, versoffener Praeceptor liter. zu Pfungstadt, laut Decret vom 25. Februar 1692. Sein Biograph sagt, daß er ein so scandalöses und ausschweifendes Leben geführt habe: „ut cum ipsa crapula ebrietate et aliis detestandis vitiis certare putares; saepe enim contigit, ut non solum per totam septimanam vini iurgitibus immersus, ne unicam horam ad sanitatem et usum rationis pervenire potuerit, ebrius suggestum conscendere non erubuerit, multa ex ebrietate profluentia scandala praebuerit, sed et immoderatissimi animi et incontinentissimae vitae notas dederit, ut nec illicita Venere se temperare nequiverit, admonitus equidem aliquoties sub poena remotionis, sed cum surdas aures praeberet, iniunctum universum imputatorum negotium viri aulico et ampl. Principis Consiliario Dn. Passero, a quibus cum sub finem an. 1708 imputata exquaesite, perscrutata, Roerichius de attentato adulterio aliisque flagitiis convictus, ab officio remotus et poena aliquot 100 florenorum pecunia, ad erogandas sumptus mulctatus est, indicta insuper et haec poena erat, ut publicam in sacris his aedibus coram universo coetu poenitentiam ederet, sed haec ad Sereniss. aliquot libellis humillimis, mitigata et in privatam Darmstadt. coram pastore primo Feuerbachio edendam commutata est.“

„Durch die unter solchen Verhältnissen unausbleibliche Verwilderung und Verarmung des Ortes erschreckt, scheint man doch endlich von der Idee einer solchen klerikalischen Strafanstalt abgekommen zu sein, indem das Kirchspiel nun mit einer Reihe höchst würdiger Geistlichen bedacht wurde, und die mit Joh. Martin Stüber aus Butzbach, vorher Praeceptor liter. zu Zwingenberg, begann. Dieser ordnete nicht nur das völlig zerrüttete Besoldungswesen, sondern suchte auch die übrigen, höchst verwilder-

ten Zustände wieder in Ordnung zu bringen; hatte aber dabei gleich seinen Nachfolgern unendlich viel von dem der Besserung widerstrebenden Theile seiner Gemeinde zu erdulden." Zum Belege dafür, wie verwildert die Gemeinde gewesen, führt der Verfasser, Herr Pfarrer Dr. Scriba, folgende Stelle aus einer Beschwerdeschrift des Pfarrers Christoph Scriba vom 10. April 1750 an. Dieselbe lautet: „An keinem Orte mag es wohl unordentlicher hergehen, als hier, welches regellose Beginnen man anzuzeigen sich nicht entbrechen kann. Denn 1) muß man hier, und besonders ich, den größten Schaden im Feld von dem Vieh an den Früchten leiden; denn wenn man das ganze Jahr mit schweren Unkosten den Ackerbau führt, so wird die liebe Frucht durch Pferde und Ochsen äußerst ruinirt. So sind mir im vorigen Jahre die Pferde des A. Schneider und A. Merz in einen Acker Winterfrucht gekommen, und haben ihn elendiglich durchschleift und zertreten. Der Schütz hat solches wohl angezeigt, allein Beide sind ganz ohne Strafe geblieben und mir den Schaden nicht ersetzt worden. In diesem Jahr sind meine Wiesen völlig ausgeweidet worden, welches ich noch gerne erduldete, wofern sie nicht mit Ochsen und Pferden auch über den mit Sommerkorn besaamten Acker zu den Wiesen hingetrieben und die Frucht total ruinirt hätten. Vor wenigen Tagen sind P. Müllers Pferde mitten in dem Korn gegangen und haben sich darin gewälzt, da man leicht merken kann, wie es aussieht. Gleichwohl bleibt es ungestraft und ich muß es leiden. Ist fertig Heu auf den Wiesen und bleibt auch nur eine Nacht draußen, so wird es von dem Vieh gefressen, wie mir in diesem Jahre in meiner Wiese, welche wohl zugemacht war, Pferden und Ochsen hineingetrieben, allenthalben aufgerissen, und fast einen ganzen Ladhaufen Heu gefressen worden. 2) Bescheert Gott Obst, so kann man nicht sagen, und ich besonders nicht, daß man vor den bösen Buben und Dieben etwas erhalten können, es wäre denn, daß man Tag und Nacht einen Hüter unter die Bäume legte. 3) Ueber den Saamen macht man Fußpfade, dahin sich keine gehören, wie mir über einen einzigen Acker sechs Fußpfäde neben einander aus purem Frevel gemacht worden, und so oft Hegwische auf die verbotenen Wege gesteckt wurden, so oft sind sie von den Frevelhaften ausgerissen und weggeworfen worden. 4) Mein Garten hinter der Kirche, der doch mit Planken zugemacht ist, ist im vorigen Herbst, ja alle Jahre geschieht es, aufgerissen, die Ochsen hinein gethan und der darin stehende Saamen und Geplänz bis auf das Aeußerste zertreten und abgeweidet worden. Dieses alles bleibt ungestraft, denn hier steckt man keinen bösen Buben ins Gefäng-

niß, wenn er auch über den Unfug ergriffen wird, und zur Centstrafe werden wenige gebracht, und gewiß diejenigen nicht, welche mir schaden. Obstbäume sind vor den frevelhaften Leuten gar nicht mehr aufzubringen, indem man sie zerhackt und schält, daß sie verdorren. 5) Der hiesige Feldschütz klagt, daß, wenn er die schadhaften bösen Leute wohl anzeigen wollte, so würde ihm entsetzlich geflucht und ihm gedräuet, ihn zu schlagen, daß er also seines Lebens nicht sicher wäre. Aus Furcht eines vor dem andern wird keiner angegeben und was noch vor die Cent kommt, doch nicht gestraft. Reife Früchte darf man gar nicht über Nacht im Felde lassen, denn entweder frißt es das Vieh, oder es wird gestohlen, wie denn mir selbst im vorigen Jahre mehr denn sechs Haufen. 6) Es sind nun wohl 9—10 Jahre, daß hier weder zur Winterzeit noch Sommerzeit ein Nachtwächter gehalten wird, da doch dieser Ort sowohl den Feuerschäden exponirt als andere; so dann wohne ich beinahe im Walde ganz abgesondert vom Dorf, da man, weil kein Nachtwächter herumgeht, im Haus von den Dieben, daran hier kein Mangel ist, kann bestohlen und ermordet werden, ehe es jemand inne wird. Ich habe mehrmalen darüber geklagt, allein die Bauern sagen, wenn der Pfarrer einen Nachtwächter haben wollte, so könnte er ihn besolden, bei ihnen wäre nichts zu stehlen. Eine solche Unordnung und dabei ein großes Luderwesen bei den Mannsleuten und dem Weibsvolk ist also hier, das daher kommt, weil alles bei der Cent zu schläfrig geht, und man daher ausgelacht wird, wenn man mit derselben droht."

Eine andere Stelle aus dem Aufsatze des Herrn Pfarrer Scriba, liefert einen großartigen Beleg von Aberglauben, welcher sich noch im Jahre 1763, ja sogar noch im Jahre 1788 unter den Protestanten der dortigen Gegend, geltend machte. Der Pfarrer Moritz Scriba theilt darüber in dem Kirchenbuche folgenden Bericht mit:

„Im Jahre 1763, in der Woche vor dem Pfingstfest, kam ein Complott Schatzgräber hierher und gaben vor, daß sie auf Erlaubniß Ihro hochf. Durchl. Ludwig VIII. auf dem sogenannten Altburger Kopf über der Kirche gelegen einen Schatz heben sollten. Der Anführer oder Bevollmächtigte, Commissarius, wofür er sich ausgab, war der Oberförster Paul Meister vom Frankenstein. Diese Schatzgräber mit ihren Anführern machten dann nun ein Langes und Breites, was da in dem Berge liegen sollte. Sie gaben vor, es seien Gewölber darin verborgen, so dann in dem einen ganz erstaunende Summen Gold und Silber, und in dem andern, das im kleinen Berge sein sollte, ein guter Vorrath

Wein, der wegen Alter in seiner Haut liege, befindlich wäre. Solches Alles wollten sie aus Crystallen, Spiegeln, Zauberbouteillen und desgleichen sie genug hatten, sehen. Das Volk im Ort wurde durch diese Leute dergestalt verblendet, daß ich genöthigt wurde, gegen solchen Unfug und Teufeleien zu eifern. Gleichwohl konnte ich nicht verhindern, daß sich etliche aus meiner Gemeinde dazu gesellet haben, als nämlich Joh. Henrich Drott, Christoph Heß, Georg Heß und Johannes Bender. Ich suchte alles bei diesen Leuten zu thun, sie von ihrer abscheulichen Thorheit abzubringen, sonderlich da viele Gottlosigkeiten und Teufelsbänereien dabei getrieben wurden; allein sie wurden allezeit von ihren Anführern wieder verhalstarrigt und der Name Serenissimi schändlich mißbraucht und unter der schmeichelhaften Hoffnung, daß sie die Hälfte des Geldes bekommen sollten, immer wieder herbeigelockt, da ohnehin diese vier Kerls die allerärgsten und unchristlichsten aus meiner ganzen Gemeinde waren. Ich hatte daher viel Ungemach in diesen Tagen auszustehen, indem die Hauptpersonen die Hofpartei auf ihre Seite zogen, von daher mir unter dem Namen Serenissimi, meines lieben Herrn, viel unangenehme Dinge mußte sagen und sogar mit Absetzung mußte drohen lassen. Aber der Allerhöchste rüstete mich mit Muth und Stärke aus, daß ich mir deshalb nicht ließ den Mund verstopfen und sein Wort verläugnen. Was aber vor Thorheiten und Alberkeiten dabei vorgegangen sind, solches erforderte viel Zeit und Papier, wenn ich's beschreiben sollte; genug, wenn ich kurz sage, daß sie solche Sachen gelehrt, die alle Grundsätze der wahren christlichen Religion umstoßen. Beide Berge haben sie kreuzweise und in die Länge durchgraben, die allerfürchterlichsten Höhlen und Keller hineingehackt, so daß die meisten Höhlen 50—60 Schuh tief sollen gewesen sein, und bei dem allen nicht das Geringste gefunden und entdeckt, wo etwa ihrem Vorgeben nach Geld oder Wein könnte begraben liegen. Inzwischen waren die Augen dieser Leute von dem Teufel dermaßen verblendet, daß sie nicht eher nachließen, als bis einer von ihnen, Johan Henrich Drott, durch Einstürzung eines starken Erdklumpens todtgeschlagen wurde *)."
Die Arbeiten ruheten nun zwar einige Jahre, wurden aber im

*) In dem Sterbprotokoll heißt es: „An. 1763 am 5. August kam schändlicher Weise um's Leben Joh. Henrich Drott, Beisaß von hier, da er nebst noch andern bei 12 Wochen auf dem über der Kirche liegenden Alten Burgen Kopf unter Anführung allerlei bösen und gottlosen Leuten nach Geld und Wein, welches in dem Berg liegen sollte, gegraben hat. Die Huhlen, welche sie gemacht, waren unbeschreiblich. Alle Warnungen von mir, dem zeitigen Geistlichen, wurden nicht geachtet, sondern mit den ärgsten Lästerreden vergolten.

Jahre 1770 wieder aufgenommen, wie aus folgendem zweiten Berichte erhellt: „An. 1770, auf Michelstag, wurde abermals an dem obigen Berg um's Schatzgraben angesetzt und damit ohnaufhörlich bis Pfingsten 1771 continuirt. Der Anführer davon war ein Leinweber von Hofen aus der Bergstraße, Namens Götz. Derselbe gab vor, daß er die Erlaubniß von Serenissimo Ludwig IX. dazu hätte, und auf seine eigenen Kosten graben ließ. Diese Zeit über haben täglich 20 bis 30 Mann, worunter Bergleute, gearbeitet, und mußten allezeit 3 bis 6 Mann Landbataillon-Soldaten die Wache dabei halten. Aller Mühe und Unkosten ungeachtet haben sie nichts, als ein Stück Mauer gegen die alte Brunnenstube und eine gegen die Kirche hin entdeckt. Spiegelseher, Besprecher der Geister 2c. waren genug dabei, und wurden immer mehr so viel thörigte Geschwätze dabei getrieben, als das erstemal." „Einen dritten und letzten Versuch machte hierauf im Jahre 1787 der Schatzgräber Kaspar Günther. Auch dieser spiegelte den Leuten wiederum Vieles von der alten Burg und ihren Schätzen vor, bis er endlich eine Gesellschaft von Niederbeerbach und Eberstadt zusammenbrachte, die unter dem Vorwand, Erz zu suchen, durch einen alten Bergmann über der alten Brunnenstube einschlagen und einen Stollen graben ließ. Da man aber, nachdem derselbe über 50′ betragen, und auch nach der Einschlagung eines zweiten Schachts von etwa 20′ nichts weiter, als ein wenig Eisenstein fand, so wurde im Jahre 1788 alles weitere Graben von Obrigkeitswegen verboten. Nach dem Sterbprotokoll beschäftigte sich nun jener Bergmann, Nicolaus Werner, mit dem Sprengen der Steine auf den Feldern und Wegen in den umliegenden Orten, bis er, am 15. November 1788 mit einer solchen Arbeit zu Niederramstadt beschäftigt, durch das Losgehen eines Steines getroffen, sein Hirnschädel so zerschmettert wurde, daß er in Folge hiervon am 20. darauf im Delirio zu Niederbeerbach starb, welches dann das tragische Ende dieses längere Zeit die Köpfe vieler Einwohner der dasigen Gegend in eine wahrhafte Fieberhitze versetzt habenden Spektakels war."

Den 5. August Nachmittags um 1 Uhr ginge die Complott nach Gewohnheit wieder an ihre böse Arbeit, und dieser Drott arbeitete und hockte in einer tiefen Höhle, welche nicht lange hernach einstürzte und ihn todt schlug. Er war so mit Erde und Kummer verschüttet, daß er erst den 6. ej. Nachmittags um 3 Uhr mit großer Mühe und Arbeit aus dem Loche an Ketten und Stricken hat können gezogen werden. Das Cadaver wurde auf höhere Verordnung den 8. ej. Abends, da es Nacht wurde, ohne Sang und Klang an der Kirchhofsmauer begraben, war alt 52 Jahr.

Du bist Petrus ꝛc.

Namensveränderungen im alten Bunde hatten immer eine Ursache und einen Zweck und eine Wirkung zur Folge; sollte nun die unendliche Weisheit Jesu Christi selber eine solche Veränderung vornehmen ohne allen Grund und ohne allen Zweck? z. B. den Simon: Petrus ein Felsenmann nennen, und ihn so als Fundament bezeichnen und zu einem Fundamente bestimmen, ohne ein Gebäude (eine Kirche hier) darauf zu bauen oder gebaut zu haben? Und sind die Worte: „und auf **diesen Felsen** will ich meine Kirche bauen", auf den Herrn selbst zu beziehen, dann wäre damit der Herr ja als Fundament und als Erbauer auf dieses Fundament zugleich bezeichnet; das Fundament wäre zugleich Erbauer und der Erbauer zugleich das Fundament. Der Herr hätte also etwas Thörichtes und Unsinniges gesprochen, was aber mit der Weisheit und zwar der göttlichen Weisheit nicht bestehen kann. Aber der Herr hat sich ja auch selbst zur Speise gegeben, so daß der Geber die Speise und die Speise der Geber war, wende ich hier ein; allein daß er selber auch die Speise wäre, hatte er auch selbst deutlich gesagt und darüber keinen nöthigen Zweifel gelassen, zudem kann eine Speise, die von einem unsterblichen Wesen, hier von der unsterblichen Seele des Menschen genossen wird, auch ganz wohl selber etwas Lebendes und Unsterbliches sein (wie Christus das auch wirklich ist), und ungeachtet des Genossenwerdens seiner sich gleich und eben Dasselbe bleiben, weil der Geist durch seinen Genuß Nichts vernichtet oder verändert, wie der Körper seine Speise, und wirklich soll Christus auch nach dessen Genuß im Menschen leben und in ihm wirken: hier kann der Geber also wirklich die Speise und die Speise der Geber sein und ist das auch in der That in der katholischen Kirche der Fall; nirgends aber ist es gesagt, angedeutet vom Herrn, daß er selber ein Fundament und zugleich das auf diesem Fundamente errichtete Gebäude sei, indem Fundament und Gebäude verschiedene Dinge sind; dagegen er, als Geistiges und Unsterbliches und als geistige Speise und als geistiger Trank für die Seele Eins und Dasselbe sein kann und wirklich ist. Der Herr selbst ist also nicht das Fundament. Oder sollte Simon deswegen vom Herrn schon gleich von Anfang an Petrus genannt worden sein, und Felsenmann, weil er bestimmt gewesen wäre, im Namen der übrigen Apostel das Bekenntniß ihm

abzulegen, „daß er sei der Sohn Gottes“ und daß er später auf Offenbarung von dieser Gottes-Sohnschaft und innerlich getrieben vom himmlischen Vater wirklich dieses Bekenntniß abgelegt hat, so daß „Petrus“ als diese Bestimmung des Simon und zugleich auch als Ehrennamen und als Belohnung dem Simon gelten sollte? Allein waren nicht auch die übrigen Jünger vom Herrn zuletzt für das gesagte Bekenntniß bestimmt, was sie nicht blos dem Herrn vor sich im vertraulichen Kreise geben sollten und stillschweigend (zu dem Bekenntnisse des Petrus) gaben, sondern besonders ihm auch geben sollten und gaben mit Wort und That, durch ihr Blut und durch ihren Tod vor aller Welt? Es hätten also auch alle übrigen Jünger müssen vom Herrn „Petrus“ genannt werden. Sollte „Petrus“ aber blos Ehrenname und so eine Belohnung für das Bekenntniß sein, so hätte der unendlich gütige und Alles besitzende Herr blos mit einem Worte ohne alles hinzutretende Werk belohnt, und es wäre so die Mitwirkung des Simon mit der Gnade Gottes, nämlich sein Muth und Willen, die Offenbarung Gottes offen auszusprechen mit dem Worte Petrus belohnt worden, die übrigen Jünger aber, die später, wie Petrus jetzt, jedoch nur unter sehr abschreckenden und drohenden Verhältnissen dasselbe Bekenntniß abgelegt und zwar deshalb sterben sollten, wo dem Petrus doch bei diesem seinem ersten Bekenntnisse vor dem Herrn und seinen Mitjüngern nichts Derartiges bevorstand, wären nicht einmal mit diesem bloßen Worte „Petrus“ oder einem ähnlichen Ehrennamen belohnt worden? Der Herr hätte demnach ein Bekenntniß vor Bekannten und Freunden, wo keine Gefahr, keine Furcht, keine Drohung, keine Verfolgung, keinen Spott, keinen Schmerz, keinen Tod bevorstand, belohnt, dagegen dasselbe unbelohnt gelassen, wo es unter allen genannten erschwerenden Umständen geschehen sollte! Das „Petrus“ kann also keine Belohnung sein für das dem Herrn offen ausgesprochene Bekenntniß und auch nicht die Bestimmung zu einem solchen Bekenntnisse enthalten, und sollten die Worte: „und auf diesen Felsen“ sich doch noch auf den Herrn beziehen, dann müßten sie einen Gegensatz bilden von: „**Du** bist ein Felsenmann“ (Petrus); weshalb es ja dann heißen müßte: „aber“, und nicht: „und“ auf **diesen** Felsen.“ Allein wenn die Worte: „auf diesen Felsen“ sich auf „Felsenmann“ beziehen, warum heißt es dann nicht: „Du bist Petrus und auf Dich u. s. w.?“ Antwort: bei den Worten: „Du bist u. s. w.“, wendet sich Jesus zu Petrus insbesondere, damit sowohl dieser Petrus, als auch

die übrigen anwesenden Jünger wissen sollten, wem die folgenden Worte des Herrn nur gälten, bei welchen folgenden Worten: „und auf diesen Felsen" u. s. w. sich der Herr belehrend zu den andern anwesenden Jüngern sowohl, als im Geiste zur ganzen Menschheit bis zum Ende der Welt wird gewendet haben. — Beziehen sich auch die Worte: „und auf diesen Felsen" auf den Herrn, so ist das Fundament der **sichtbaren** Kirche Christi auf Erden ein **unsichtbares**, und der sichtbare Bau ist auf Erden und das unsichtbare **Fundament** dieses Baues aber ist in der andern Welt, im Himmel, so daß also für diesen sichtbaren Kirchenbau, auf dieser Erde kein Fundament wäre und dieser Bau doch ohne Fundament hienieden bestände, dagegen im Himmel selbst das Fundament dieser Kirche wäre, ohne daß diese Kirche auf jenem Fundamente stände und stehen könnte. Die Worte: „und auf diesen Felsen" können sich also nicht auf den Herrn beziehen, der bei seiner Himmelfahrt für die Erde unsichtbar geworden ist und unsichtbar bleiben wird bis zum Ende der Welt.

P. v. K.

Das Testament des Albertus Magnus.

Die königliche Akademie der Wissenschaften zu München, hat im verflossenen Jahre das Testament des Albertus Magnus, nach einer Abschrift des Narcissus Phister, eines Benediktiners aus dem Augsburger St. Ulrichskloster, herausgegeben *). Narcissus Phister hat vor fünftehalbhundert Jahren an Ort und Stelle diese Abschrift davon genommen, und sie einer Abschrift der Summa Naturalium Alberti Magni beigefügt **) Wir lassen dieses Testament, von dem in Köln vielleicht noch das Original vorhanden ist, hier ebenfalls abdrucken.

Testamentum domini Alberti.

Universis praesentes literas inspecturis frater Albertus episcopus quondam Ratisponensis ordinis fratrum praedica-

*) Bulletin N. 5. München, 5. Januar 1850.
**) Cod. Lat. Monac. 4384 v. 1385.

torum in Colonia salutem cum pleniludine caritatis. Cum sit omnibus manifestum et non possit in dubium aliquatenus devenire me posse in rebus temporalibus propria possidere *) ratione exemptionis ab ordine a summo pontifice mihi factae et pro voluntatis meae arbitrio possessa prout mihi placuerit dispensare, cogitavi et statui de rebus meis vivens sanus et incolumis ordinare, ne post mortem meam cuiusquam auctoritate vel ordinatione ad usus alios transferantur quam ad quos ego ipse concepi a multo tempore deputare.

Quia igitur fratres domus *coloniensis* apud quos mansi et docui pro maiori tempore vitae meae erga me promeruerunt beneficiis et obsequiis pluribus et diversis, ut ipsorum affectum pariter et officium merito prosequi debeam speciali gratia et favore, quapropter etiam apud ipsos eligo sepulturam, universa quae habeo do et lego conventui memorato ipsa tripharie dividendo, scilicet libros meos universos librariae communi, ornamenta mea omnia sacristiae, aurum vero et argentum et gemmas quae possunt in argentum conmutari ad perficiendum chorum domus eiusdem quem ego de pecunia mea fundavi et a fundo erexi **), nec volo quod ad usus alios convertantur. Volo tamen quod tribus claustris sororum videlicet ad sanctum Marcum apud *Erbipolim* et ad sanctam Katherinam in *Augusta* et in *Gammundia* apud Ezelingam nonaginta librae hallensium de dictis bonis meis dentur, triginta cuilibet, aequaliter dividendo. Si vero aliquis, quod absit, post mortem meam hanc ordinationem meam attemptaverit inmutare, maledic-

---

*) Ueber diese Stelle zu vergleichen Vincentius Iustinianus ord. praedicatorum in der Vita Alberti M. vor dessen Biblia Mariae. Köln 1625. S. 14: Albertus Teutoniae provinciam Lubeccam usque pedes obibat aeris nihil secum circumferens sed victum ostiatim emendicans. Canonis religiosi deligentissimus exactor quae aliis praecipiebat primus servabat, et in deliquentes graviter animadvertebat. Unde et quendam conversum deprehensum sine licentia pecunias quasdam tenuisse extumulari iam sepultum et sacro proiici loco iussit, quod etiam *proprietatis vitium* adeo exhorruit, ut et libros propria manu conscriptos relinqueret in coenobiis cum abiret, ne tanquam suum aliquid possidere videretur.

**) Chorum ecclesiae fratrum praedicatorum Coloniae civitatis tanquam optimus architectus iuxta normam et verae geometriae leges in hanc quam hodie cernimus formam erexit sagt der obige Biograph S. 18.

tionem omnipotentis dei se noverit incursurum et mihi in die iudicii coram summo iudice de violentia responsurum. Executores autem testamenti mei ordino provincialem Teutoniae priorem Coloniensem, fratrem Hainricum priorem herbipolensem fratrem meum carnalem, fratrem Godefridum physicum et fratrem Godefridum de Dusburg *), ut omnia supradicta sicut eis confido fideliter et inmutabiliter exsequantur. In cuius rei testimonium praesens scripsi, sigilli mei appositione unacum sigillo prioris ibidem decrevi muniminc roborandum, et ad maiorem firmitatem omnium praedictorum, sigilla duorum militum civium Coloniensium videlicet domini Brunnonis dicti Hartfust procuratoris fratrum et domni Danielis dicti Iudaei praesentibus volui applicari quos ambos etiam statuo exsecutores praemissorum cum fratribus supradictis. Actum anno domini 1278 mense Ianuario **).

Istam copiam rescripsi Coloniae de litera originali de verbo ad verbum nec addendo nec demendo sub anno domini 1402 4 kl. Februarii quae dies tunc fuit dominica in sexagesima.

Zur Sittengeschichte des Mittelalters.

In dem Bulletin N. 4. der genannten Akademie der Wissenschaften zu München, ist folgendes Aktenstück enthalten. Es bezieht sich auf einen Fall, der in Baiern vorgekommen, und ist enthalten in einer ehemals Fürstenfeldischen Handschrift des XV. Jahrhundert (Cod. lat. monac. 7087). Es lautet also:

Universis praesentes literas inspecturis *Iohannes* divina permissione *praepositus* et *Erhardus decanus* ecclesiae *Frisingensis* salutem in Domino.

Accedens ad praesentiam nostram *Seckel Iudaeus Monacensis* nobis exponit, qualiter et anno et tempore pestilentiae, cum Iudaei in Germania per Christianos inmaniter

*) Godefridus de Duisburch wird am a. O. S. 20. als Alberts Beichtvater angeführt.

**) Alberts Tod erfolgte im Jahre 1280, 15. November.

cremabantur, *Duelza* mulier, pro nunc uxor ipsius Seckel, se in quandam cameram cum quibusdam aliis Iudaeis includens et in ea comburi volens, ne a Christianis baptizaretur, igne camera huius (sic) per eam et Coniudaeos incensa et ardente aliqui Christiani tunc astantes, qui *pulchritudinem ipsius compatiebantur*, ne sic morte horrenda periret, eam dimissis duobus infantulis igne semivivam et aliqualiter combustam extraxerunt, et ne per alios Christianos occideretur, *sic amentem baptisarunt.* Quae convalescentia aliquali recuperata et captata oportunitate fugit a consortio Christianorum ad Iudaeos et demum se praedicto Seckel matrimonialiter copulavit et per plures annos sicut Iudaea cum Iudaeo coniugaliter vixit.

Unde, *utrum huiusmodi mulier sit Christiana censenda vel Iudaea* et *huiusmodi contractus valeret an non*, a nobis petivit edoceri.

Nos igitur, iudicio meliori salvo, ad hoc de peritorum tamen concilio sic credimus respondendum: *quod huiusmodi mulier*, quae semper reclamavit et adhuc reclamat baptismum, *non est christiana*, nam ad fidem nullus cogendus est. . . Folgt nun eine Reihe kirchenrechtlicher Beweisstellen und Erörterungen, aus welchen weiter hervorgeht: igitur clare patet *matrimonium inter ipsos postea contractum firmum manere*. . . . .

Datum Frisingae ultima die Februarii nostris sub sigillis.

Das Jahr ist, wie man sieht, nicht angegeben. Ob dieser Mangel dazu berechtige, das ganze Product als bloße Fiction zu nehmen, mag dahingestellt bleiben. Da es aber in diesem Formularbuch eben als Vorbild und Muster für ähnliche Ausfertigungen seinen Platz gefunden, so behält es selbst auch in diesem Falle seine Bedeutsamkeit als Zeugniß über die Zustände und Denkart jener Zeit."

Die Abnahme der Geistlichen.

Moreau de Jonnès theilt in der kürzlich erschienenen zweiten Abtheilung seiner Elémens de Statistique folgende Notizen über die Zahl und die Abnahme der Geistlichen in Europa mit.

Merkwürdige Veränderungen haben sich im Schooße dieser mächtigen Korporation zugetragen, die vor der französischen Revolution den dritten Theil oder gar die Hälfte alles Grundeigenthums besaß und mit dem Adel die lehnsherrlichen Rechte theilte. Im Jahre 1757 zählte der Abbé de Saint-Pierre in Frankreich 40,000 Pfarrer, 60,000 andere Priester, 100,000 Mönche und 100,000 Nonnen; zusammen 300,000 Personen geistlichen Standes, oder 1 auf 67 Einwohner. Im Jahre 1829 zählte die Geistlichkeit 108,000 Mitglieder, oder 1 auf 280 Einwohner. Sehr viele und mannichfache Ursachen haben seit dem 16. Jahrhundert dazu beigetragen, die Zahl der zur Geistlichkeit gehörenden Personen nach und nach außerordentlich zu vermindern. Vergleicht man die Zahlen mit einander, so ergibt sich, daß im Verhältnisse zur Gesammtbevölkerung die Geistlichkeit sich vermindert hat:

in Rom, in 95 Jahren um drei Fünftel;
in Portugal, in 31 Jahren um fünf Sechstel;
in Baiern, in 98 Jahren um 22 Dreiundzwanzigstel (!);
in Sicilien, in 51 Jahren um mehr als die Hälfte;
in Frankreich, in 67 Jahren um mehr als vier Fünftel;
in der Schweiz, in 37 Jahren um ein Drittel;
in England, in 133 Jahren um beinahe zwei Drittel;
in Rußland, in 33 Jahren um weit mehr als ein Drittel;
in Dänemark, in 20 Jahren um die Hälfte und darüber;
in Schweden, in 60 Jahren um ein Drittel.

Der größte Theil dieser Abnahme hat die katholische Geistlichkeit getroffen: in fünzig Jahren hat sie sich in sechs europäischen Staaten um 855,000 Priester, Mönche und Nonnen vermindert.

In der Erzdiözese Köln belief sich die Zahl der Geistlichen im Jahre 1833 auf 1655, im Jahre 1840 auf 1517, zu Ende des Jahres 1850 auf 1428.

In dem zuletzt gedachten Jahre verlor die Erzdiözese durch den Tod 38 und durch Austritt und Entlassung nach andern Diözesen 2, im Ganzen 40 Geistlichen. Dagegen traten ein 29 neugeweihete und 3 aus andern Diözesen aufgenommene, zusammen 32. Sonach hat sich die Anzahl im Laufe des zuletzt verflossenen Jahres um 8 vermindert.

Kurze Belehrungen und Ermahnungen im Beichtstuhle und bei andern Gelegenheiten.

1.

Wenn Du nun wieder fehlst, so mußt Du ja nicht wissentlich dabei beharren. Denn wenn wir wissentlich fehlen, dann ist es unsere Schuld, dann ist es Sünde. Sondern sobald du merkest, daß du wieder fehlst, so mußt Du sogleich aufhören, soviel möglich den Fehler wieder gut machen und Dich zum Guten wenden, vernünftig und christlich denken, sprechen und handeln. Dann hast Du nicht gesündigt, sondern vielmehr Tugend geübt. Denn darin besteht gerade die Tugend, daß wir uns vor wissentlichen Fehlern hüten, die Anreizung und Versuchung überwinden und uns dann dem Guten zuwenden. Und dieses können wir immer; denn dazu haben wir die Hülfe des h. Geistes. Wir müssen nur bitten, wollen und mitwirken.

2.

Begegnet Dir etwas Unangenehmes, und kannst Du es ohne ungerecht oder auch nur ohne lieblos zu sein, abwenden oder ändern, so magst Du es thun. Kannst Du es mit Recht und Liebe nicht abwenden, so mußt Du glauben, daß Gott es veranstaltet oder zugelassen hat, weil er es nothwendig oder doch dienlich für Dich findet, sei es damit Du deine Sünden abbüßest, oder daß Du in der Tugend weiter kommst, die Nichtigkeit der Welt und ihrer Lust betrachtest und an den Himmel denkst. Und so laß es Dir dann als etwas Nützliches und Heilsames freiwillig und gern gefallen.

3.

Was Dir auch immer Unangenehmes begegnen möge, bleibe nie mit Deinen Gedanken dabei stehen, wie unangenehm es Dir auch ist; sondern denke vielmehr sogleich darüber nach, was wohl Gutes dabei herauskommen kann und soll, und ob und wie Du dazu mitwirken kannst, daß es wirklich herauskomme. Das ist vernünftig und christlich. Denn es ist ja gewiß, daß Gott in seiner Welt ganz und gar Nichts thut oder zuläßt, aus dem nicht Gutes herauskommen kann und soll. Das gilt sogar auch von der Sünde. Hast Du gesündigt, so hast Du allerdings Ursache, es zu bereuen, Dich darüber zu grämen. Aber vergiß auch nicht, daß noch Gutes dabei herauskommen kann und soll. Ist es nicht

Anderes, so kann und soll es Dich doch wenigstens spornen, daß Du dich nun mit doppeltem Eifer der Tugend zuwendest.

4.

Hast Du gesündigt, so mag Dir das wahrlich wohl leid thun. Denn Du hast Dich dadurch vor Gott strafbar, seiner Gnade unwürdig und verlustig und vor seinem heiligen Angesicht mißfällig, verächtlich und verwerflich gemacht. Du mußt Deine Sündenfreuden durch Bußleiden theuer bezahlen, damit Dir und Jedem die Sünde furchtbar und überwindlich sei und bleibe. Und wer wie Du mit der Gnade nicht wirkte, dem wird sie entzogen, damit wir sie nicht geringschätzen, sondern sie eifrig benutzen. Und wer so lebt wie Du, der muß in den Augen des Allerheiligsten und aller Guten nothwendig mißfällig, verächtlich und verwerflich sein.

5.

Obgleich Du aber freilich ein großer Sünder bist, so magst Du doch Gott auf Deinen Knieen danken und Dich freuen, daß Du noch lebst. Du hast nun noch Zeit und Gnade dich zu bekehren und zu bessern. Wenn Du nur jetzt noch willst — gehörig bittest und mitwirkest, so kannst Du noch alles abbüßen, vieles wieder gut machen — und was Du dann nicht wieder gut machen kannst, da nimmt Gott den Willen für das Werk —; auch wirst du dann der göttlichen Gnade wieder theilhaftig und wenn du dann mit dieser eifrig wirkest, so gilt vor Gott nicht was Du gewesen bist, sondern was Du bist und werden willst.

6.

Wenn Du wüßtest, daß dieses Deine letzte Beichte, Deine letzte Zeit, Deine letzte Gnade wäre — nicht wahr, dann hättest Du nun eilig noch Vieles wieder gut zu machen und viel Gutes zu thun! Nun denn sie kann leicht Deine letzte sein! Säume also keinen Augenblick mehr! Des Säumens und Aufschiebens ist ja leider schon genug gewesen.

7.

Du meinst, Du könnest die bösen Gedanken nicht los werden. Aber es braucht Dir ja während der Zeit nur ein Groschen wegzufallen und — nicht wahr? — sogleich sind die bösen

Gedanken weg, Du denkst an den Groschen u. s. w. Nun hast Du ja noch andere Dinge, an welche Du denken kannst und die Dir gewiß wichtiger sind, als der Groschen. An diese denke und weg sind die bösen Gedanken. An etwas Anderes und Besseres, so denke nur erst an irgend eine verdrießliche Sache, z. B. wie dieser und jener Dich nicht ausstehen kann, und dann denke wieder an den Himmel, wie man da Dich nicht würde ausstehen können, wenn Du ein Sünder wärest, und wie Du in die Hölle kämest, wenn Du ein Sünder bliebest u. s. w.

8.

Weg doch mit den alten Sünden; danke Gott und freue Dich, daß er Dir geholfen und Du mitgewirkt hast und Du also der alte Sünder nicht mehr bist. Welchen von Beiden willst Du in Deinen Familienkreis am liebsten aufnehmen, den, der immer ziemlich gut war und es noch ist, oder den, der früher nichts taugte, jetzt aber zweimal so gut ist, als der Andere es ist? Wohlan, also jetzt nur gut sein, und doppelt gut, dann freuen sich die Engel im Himmel und wirst Du schon gerne aufgenommen werden.

S.

Sonst und Jetzt.

In einem alten Buche, welches sonst nichts von Bedeutung enthält, finde ich einige Angaben und Notizen über frühere kirchliche Verhältnisse, welche, zumal wenn sie mit den gegenwärtigen Zuständen verglichen werden, geeignet sind, einiges Interesse zu erregen. Ich will auf den nachfolgenden Seiten das Beste, was in dieser Beziehung in dem unten genannten Buche*) enthalten ist, mittheilen.

S. 106 ff. im zweiten Bande ist ein Artikel über die Accidentien der Geistlichen enthalten, in welchem die §§. 10—12 uns mit folgender sonderbaren Art von Stolgebühren bekannt machen. Sie lauten:

„Der Oberpfarrer zu Salzlibenhalle, Amtes Libenburg,

*) Johann Georgs Estors, Vicekanzlers, neuere kleine Schriften. II Bde. Marburg 1760—61.

empfängt an Geld 14 Fl., und $3\frac{1}{2}$ Fl. Vierzeiten-Geldes. Der dasige Kaplan hat keine Geld-Bestallung. Der zu Dörnten hat an Geld 30 Rthl., der zu Ostfreisen 1 Fl. Der zu Brodelem erhebt von der Pfarrstelle 4 Groschen, von einem Garten 18 Gr., von einem Morgen 1 Rthl. 4 Gr., dann noch 10 Gr. und für Holz 1 Rthlr.; dieses ist die Geldbestallung. Die reiche Pfarre zu Leve hat keine Geldbestallung, sondern nur das Neujahrsgeschenk. Die Pfarre zu Haverlah hat 4 Fl. an Geld. Die zu Großen-Döhren 9 Gr. und wieder 6 Gr. Die zu Beinum hat nichts an Geld. Die Pfarre zu Flachsstöckheim thut 6 Rthl. an Geld. Die zu Kleinen-Mahner, Großen-Flöte und Kleinen-Flöte, Jerstätt haben keine Geldbestallung. Der Pfarrer zu Vinnenburg hebt nur das Vierzeiten-Opfer. Die gute Pfarre Cappel bei Marburg hat keine Geld-Besoldung."

„Die Pfarre zu Beuchte besetzt der Commenthur zu Lückelem. Für das Speisen auf der Commende erhält der Pfarrer 10 Rthlr. Die Pfarr-Kirche zu Wehra thut 7 Fl. 18 Gr. an Geldbestallung. Die zu Schladen trägt 2 Fl. 8 Gr., die zu Neukirchen hat 2 Umgänge zu den Vierzeiten-Pfennigen. Die Pfarre zu Großen-Hirnstatt bringt unter Anderm ein 4 Fl. Vierzeiten-Pfennige. Die Pfarre zu Betterum wirft unter Anderm aus: Weihnachten-Gebühr 50 Brode und eben so viele Würste, 1 Rthlr. Hof- und Wiesen-Zins, etwa 10 Rthlr. Vierzeiten-Pfennige. Gleiches ist von der Pfarre Garmsen zu sagen."

„Der Oberpfarrer zu Peine hat keine Geldbesoldung, ungeachtet dieser es jährlich auf 500 Rthlr. bringt. Der Pfarrer zu Clauen hat kein Geldeinkommen, desgleichen der zu Soesmar. Der Pfarrer zu Hohen-Hameln hat eine fette Pfründe; diese ist eine der einträglichsten im Hochstifte. Gleichwohl zieht er nur 1 Fl. aus Equord, und 26 Gr. 6 Pfennige. Von einer Leiche und einer Taufe erhält er 1 Wurst und 1 Brod. Stirbt der Hauswirth, so gebührt dem Pfarrer dazu 1 Hahn. Von der Leiche einer Frau oder Witwe erhält er noch ein Huhn. Ueberhaupt trägt die Pfarre bei 1000 Rthlr. ein. So auch die zu Großen-Solschen, ungeachtet auch bei dieser sich keine Geldbestallung findet; deßgleichen bei der zu Mehrum und der zu Handorf, obgleich diese 300 Rthlr. thut."

Seite 111 wird uns berichtet, daß einem evangelischen Pfarrer an einem evangelisch-lutherischen Orte jährlich für eine Predigt am Tage S. Albans ein Reichsthaler ausgezahlt würde. Alban war der Schutzheilige des Ortes und der Ort wollte die Predigt an diesem Tage nicht aufgeben, die hölzerne Bildsäule, welche den h. Albanus darstellt, wie er den Kopf unter dem

Arme trägt, würde bei dieser Gelegenheit vor die Kanzel gestellt.

Von dem seltsamen Simultaneum in Goldenstätt, wo der protestantische Küster zum katholischen Gottesdienste läutet und während der Messe protestantische Lieder singt, haben wir bereits in einem frühern Hefte Meldung gethan. Unser Verfasser berichtet uns darüber also:

„Zu Goldenstätt in der Grafschaft Diepholz war bis 1646 ein evangelischer Pfarrer, welchen der Abt zu Corvei präsentirte. Es fügte sich aber 1646, daß der Bischof von Münster dieses Patronat-Recht an sich brachte und einen römisch-katholischen Pfarrer bestellte, welcher auch noch den Gottesdienst verrichtet. Jedoch setzt Kur-Braunschweig einen Küster dorthin, welcher evangelisch ist. Dieser läutet die Glocken zum römisch-katholischen Gottesdienste und singt während desselben evangelische Kirchenlieder ab, wobei die evangelischen Unterthanen sich einfinden."

Auf S. 557 erzäht unser Verfasser unter der Ueberschrift „die Verfassung des evangelischen Kirchenstaats im Herzogthum Würtemberg": „das protestantische Konsistorium habe auch einige römisch-katholische Pfarreien zu vergeben, wobei es diese Pfarrer zu examiniren und durch den Generalsuperintendenten visitiren zu lassen pflege."

Unter derselben Ueberschrift wird uns Folgendes erzählt; S. 558:

„Zu Boltringen, $1\frac{1}{2}$ Stunde von Tübingen, hat Würtemberg das Reformations-Recht nach Ausweisung des Entscheidungs-Jahres wider Oestreich ausgeübt. Dieser Ort ist gemeinschaftlich zwischen diesen beiden Häusern, so daß er drei Jahre unter Oestreich und die drei folgenden unter Würtemberg steht; nur die Kirche, das Pfarr- und Schulhaus sind blos würtembergisch. Der Ort war Anfangs gemischter Religion und die evangelischen Einwohner gingen in dem eine halbe Stunde davon gelegenen Flecken Beisten in die Kirche, die Römisch-Katholischen wanderten nach dem östreichischen Dorfe Altingen. Die boltringische Kirche stand also ledig. Die evangelischen Einwohner dieses Ortes sind nach und nach alle ausgestorben, so daß der Ort nur von Römisch-Katholischen bewohnt ist. Diese fingen an, in der ledigen bolltringer Kirche unter dem Vorwande, der Ort sei nun ganz römisch-katholisch, den Gottesdienst ihres Glaubens zu halten und einen Prediger ihrer Religion dorthin zu setzen. Würtemberg widersetzte sich und ließ den Römisch-Katholischen die Kirche und das Pfarrhaus zuschließen, setzte auch einen evangelischen Prediger durch Soldaten auf die Kanzel und in das Pfarrhaus ein, wie

auch einen Schulmeister in die Schule. Da nun der evangelische Prediger außer seinem Schulmeister keine Zuhörer von seinem Glauben haben konnte; so müssen jetzt die Einwohner von Beisten nach Boltringen in die Kirche gehen, und der ganze römisch-katholische Flecken geht nach Altingen in die Kirche. Oestreich hat hier nachgegeben und nachher eine Capelle zwischen Boltringen und Altingen auf dem Felde erbauet."

Aus demselben Buche erfahren wir S. 585, daß die Erzbischöfe von Trier ihre Geistlichen, Aebte u. s. w. und Vasallen in amtlichen Erlassen duzten, die Aebtissinnen wurden ihr und euch angeredet.

Im ersten Bande S. 137 kommt unser Verfasser auch auf die Homiletik zu reden, und spricht sich gegen den Schwulst der Rede also aus: „Diejenigen, welche auf hohen Stelzen einhergehen, mit hyperbolischen Redensarten und mit Schwulst sich hören lassen, welche die Prügel des Gebetes zur Hand nehmen und in die Fenster des Himmels werfen, damit die Scheiben des Segens herunter fallen, machen sich lächerlich." Dieses ist jetzt wie es sonst war.

Von dem Aufwande des Adels bei Hochzeiten giebt uns Estor im ersten Bande S. 551 folgende Beispiele:

„Der Herzog Georg der Reiche in Baiern hielt im Jahre 1475 zu Landshut in Nieder-Baiern seine Vermählung mit der königlichen polnischen Prinzessin Hedwig. Der Kaiser Friedrich III., dessen Sohn der Erzherzog Max und Sigmund von Oestreich, Albrecht von Brandenburg, dessen Gemahlin sammt seinem Sohne, Philipp Pfalzgraf bei Rhein nebst seiner Gemahlin Magaretha, Albert Christoph Herzog in Baiern, zu München, die Pfalzgrafen Otto und Johann, Ulrich XI. Graf zu Würtemberg, dessen Sohn Eberhart V., Ladislaw Prinz von Polen, Eberhart Markgraf zu Baden, eine ungemeine Zahl Frauenzimmer, 40 Grafen, bei 100 Reichs- und Freiherren, der Erzbischof zu Salzburg, die Bischöfe von Bamberg, Freisingen, Passau und Augsburg, die Gesandten von Böhmen, Heidelberg, Kur-Sachsen, Würzburg, Deutschen Orden, erschienen. Der Pferde waren 9260.

„Binnen 8 Tagen wurden verzehrt 300 ungarische Ochsen, 62000 Hähne, 8000 Gänse, 75000 Krebse, 75 wilde Schweine, 62 Hirsche, 1772 Scheffel Hafer, 170 große Fässer Landhuter Wein, 70 wälsche Weinfässer.

„Ungeachtet Alles sehr wohlfeil war und Ein Dukat mehr als jetzt 3 ausmachte, so gingen dennoch 70760 Dukaten darauf.

„Auf dem Beilager des Herzogs Georg zu Sachsen 1496 am 11. Dezember mit Barbara, des Königs Casimir in Polen

Tochter, auf dem Gewandhause zu Leipzig, waren 6286 Deutsche und Polen von Adel gegenwärtig. Vom Sonntage bis auf den Freitag gingen 99 Lägel süßer Wein, 1300 Eimer andern Wein und 444 Fässer Bier auf. Die Stadt Freiburg mußte 200 wohlgeputzte Bürger zur Aufwartung schicken.

„Als der Kurfürst Moriz zu Sachsen seine Prinzessin Anna 1561 dem Grafen Wilhelm zu Oranien-Nassau in Leipzig ehelich beilegte, erschienen Kur-Brandenburg mit 812 Pferden, Markgraf Hanns zu Cüstrin mit 351, Markgraf Georg Friedrich zu Onolzbach mit 335, Herzog Ulrich zu Mecklenburg mit 267, Fürst Joachim Ernst und Bernhart zu Anhalt mit 104, Fürst Wolf zu Anhalt mit 52, Pfalzgraf Georg zu Neuburg mit 34, die Herzoge zu Braunschweig, nämlich Philipp mit 23, Ernst mit 83, Wolf mit 19, die Herzogin zu Lauenburg mit 41, Herzogs Erich zu Braunschweig Gemahlin mit 78, Herzog Wilhelm zu Braunschweig mit 130, der königliche spanische niederländische Gesandte mit 20, der dänische Abgesandte mit 23, des Erzbischofs zu Halle Gesandter mit 23, des Bischofes zn Meissen mit 16, des Bischofes zu Merseburg mit 15, des Bischofes zu Naumburg mit 15, des Herzogs Heinrich zu Braunschweig Gesandter mit 14 Pferden. Die Pferde der Uebrigen dazu gezählt, machen 6349 Pferde.

„Darneben gingen auf: 4000 Scheffel Weizen, 8000 Scheffel Korn, 13000 Scheffel Weizen, 3000 Eimer Wein, 1600 Fässer Bier."

„Der Katholik".

Unter dieser Ueberschrift wurde in dem 74. Hefte der vorliegenden Zeitschrift die überraschende Mittheilung gemacht, daß die Monatschrift, welche den hier als Ueberschrift gebrauchten Namen führt, in dem Märzhefte des verflossenen Jahres einen Aufsatz gebracht habe, worin im Widerspruche mit „der bisher fast allgemein verbreiteten Ansicht" mit dürren Worten behauptet wurde, daß es durchaus „nothwendig" sei, „vor den Erwachsenen nicht nur, sondern auch vor den zur ersten h. Communion anzunehmenden Kindern den Beweis vom Dasein Gottes zu führen", so wie „von der Möglichkeit und Nothwendigkeit der göttlichen Offenbarung zu reden", daß es ferner gar nichts verfangen wollte, selbst Kinder „auf manche Zweifel aufmerksam zu

machen", wenn die Zweifel nur „zugleich gelöst" würden. Wir sind gegenwärtig in dem Falle, die Leser dieser Blätter auf eine neue freudige Ueberraschung hinweisen zu können, welche „der Katholik" uns gemacht hat. Bekanntlich hat es eine Zeit gegeben, wo auch die sogenannte nöthigenden Beweisgründe, die von einer bestimmten Seite, wie auf dem Gebiete der Wissenschaft überhaupt, so auf dem des theologischen insbesondere mit unnachsichtiger Strenge gefordert wurden, in einem sehr üblen Rufe standen. Man hielt nämlich dafür, daß Gründe, welche dem vernünftig handelnden Menschen die Beistimmung zur unausweichlichen Nothwendigkeit machen, die ihm so lange nicht gestatten, seine Beistimmung zurückzuhalten, als er sich innerhalb der Schranken eines vernünftigen Verfahrens bewegen will, für die Wirksamkeit der göttlichen Gnade keinen Raum mehr übrig ließen, und daß sie dem Glauben den Charakter der Freiwilligkeit und der Tugendhaftigkeit abstreiften. Dieses Dafürhalten war gänzlich unbegründet, und somit das Ankämpfen gegen das unzweifelhaft in der Sache selbst klar begründete, durchaus im eigenen Interesse der geoffenbarten Religion zu stellende Verlangen nöthigender Beweisgründe ganz und gar ungerechtfertigt. Die Leidenschaften haben inzwischen Zeit genug gehabt, sich abzukühlen und völlig zu beschwichtigen. Für eine ruhige und unbefangene Prüfung und Ueberlegung ist wieder Zeit und Raum gewonnen. Das Resultat, das erfreuliche Resultat hiervon ist, daß man auch von seinem Widerwillen, von seinem Abscheu gegen die Forderung nöthigender Beweisgründe zurückkommt. Wenigstens ist es mit „dem Katholiken" der Fall, so sehr der Fall, daß er es in einem ohne Zweifel in Köln verfertigten Aufsatze, „die Mission in Köln" überschrieben (Jahrg. 30, Heft 10), an dem Priester der Gesellschaft Jesu, Pater Roh, rühmend anerkennt, daß er manchen Un- oder Halbgläubigen „mit zwingender Folgerechtigkeit" zum Glauben zurückgeführt habe. Der merkwürdige Passus lautet vollstandig so: „Pater Roh hat durch seine den Verstand der Zuhörer besonders bearbeitenden Vorträge die Classe der sogenannnten Gebildeten angezogen und sicher manchen gleichgültigen, ja manchen atheistischen oder gottvergessenen Geist wieder zum Bewußtsein gebracht, und auf den Weg des Glaubens mit zwingender Folgerechtigkeit zurückgeführt." Kann man sich in Betreff des in Rede stehenden Punktes stärker ausdrücken? — So hat sich also „der Katholik" bereits zu der Behauptung von der Nothwendigkeit des Beweises für das Dasein Gottes und für die Möglichkeit einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung, zu der Be-

hauptung von der Unschädlichkeit jenes Verfahrens, welches zwar (selbst Kinder) auf manche Zweifel aufmerksam macht, aber dieselben zugleich löst, und endlich zu der Behauptung von der Vortrefflichkeit eines Systems bekehrt, welches die Offenbahrungslehren auf bindende Gründe zurückführt und durch dieselben stützt. Von dieser wohlthuenden Erscheinung können wir nicht umhin, hier Act zu machen.

Das Apostel-Konzil nach Apstg. 15.

1. Es war nach der Sendung des heiligen Geistes die Zeit gekommen, wo die Weissagung in Erfüllung ging: „Jeder, der den Namen des Herrn anrufet, wird selig werden," sei er Jude oder Heide; die Zeit, wo Allen die Eine Bedingung galt: „Wer glaubt und getauft wird, der wird selig werden; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden." — Der Apostel sprach dann, auf den Grund dieser Lehre, aus: „Denn so viele auf Christus getauft sind, die haben Christum angezogen. — Da ist kein Jude noch Heide, da ist kein Sklave noch Freier, da ist kein Mann noch Weib (bevorrechtet), denn Alle sind Eins geworden in Jesu Christo. — Gehören sie aber Christo an, so sind sie Abrahams Nachkommen, und nach der Verheissung Erben." — (Mark. 16, 16., Gal. 27, 29.) An dieser rücksichtslosen Parität und Gleichberechtigung Aller an dem verheißenen Abrahams Segen nahm zwar bald der nationalstolze Jude Anstoß, der für sich, mit Hintenansetzung der Heiden, einen Messias beanspruchte; dieses Anstößige wurde noch mehr empfunden, sobald es ihm und je mehr es ihm zum Bewußtsein kam, er habe nun auf einmal das Gesetz, das dem Treuen ewigen Segen, dem Treulosen ewigen Fluch verbürgte (Deuter. 27, 26.) fallen zu lassen. — Wie sollte nun der gewissenhafte Jude die Verheißung von der Ewigkeit des Gesetzes und seiner Güter auffassen? Und wenn auch der Glaube errungen, das Evangelium sei das Vollkommnere, sollten denn die alten, den Vätern so seligen Satzungen nun auf einmal um alle ihre Bedeutung und all' ihren Werth gekommen sein? — Man müßte die Macht eines aus Jahrtausenden überkommenen religiösen Glaubens arg verkennen, sollte die Thatsache

sonderlich überraschen, daß unter den gesetzestreuen Juden-Christen die Meinung auftauchte, das Gesetz könne noch neben dem Evangelium wenigstens eine nützliche Stelle einnehmen. — War es ja auch von Gott, dem Ewigen, gegeben worden! — Das nun war jene Meinung, mit der das Evangelium seinem Wesen nach fortbestehen konnte, in sofern nur der Glaube vor Allem galt, daß die Rechtfertigung nicht durch die Werke des Gesetzes, sondern durch den Glauben an Jesum Christum komme. — Diese Lage der Verhältnisse sehen wir die Apostel mit großer Mäßigung und Weisheit berücksichtigen. — Allein es mußten die Apostel einschreiten, sobald jene Meinung das geoffenbarte Verhältniß des Gesetzes zum Evangelium bedrohte, und sich ausartend äußerte, das Gesetz habe ohne das Evangelium Werth, und dürfe, ohne die Seligkeit zu gefährden, nicht abrogirt werden. — Diese volle Verkennung des fraglichen Verhältnisses wird nach Apstlg. 15, 1 kühn ausgesprochen: „Es kamen Einige, die aus der Secte der Pharisäer Christen geworden, die behaupteten: man müsse sie (die Heiden) beschneiden und anhalten, das Gesetz Moses zu beobachten." — Dieser Forderung wird aber aller mögliche Nachdruck an derselben Stelle gegeben, wo die Einigen sagen: „Wenn ihr euch nicht nach Moses Verordnung beschneiden lasset, so könnt ihr nicht selig werden." — Diese Forderung kann aber nicht mehr mit der Wahrheit des Evangeliums bestehen, der zufolge die Rechtfertigung aus dem Glauben kommt, und nicht durch die Werke des Gesetzes, und der zufolge in Christo das Gesetz Ende und Vollendung erreicht hat. — Was sonach bei seiner Entstehung als Streitfrage, ohne das Evangelium in seinem Wesen anzugreifen, ohne sonderliche Störung und stillschweigend hingenommen wurde, das wird jetzt unverhohlen als Lebensfrage des Evangeliums in die Welt hineingerufen, als Lebensfrage, in sofern die Seligkeit und das Leben als von der Beobachtung des Gesetzes abhängig erklärt wird. Diese erste Bewegung ging von Jerusalem, dem Sitze der alttestamentlichen Theokratie, aus, und suchte in Antiochia Erweiterung ihres Spielraums. In dieser, lediglich von Heiden bewohnten Stadt, hatten schon Paulus und Barnabas eine christliche Gemeinde befördert, die auf den Glauben an Christus, und nicht auf die Werke des Gesetzes, ihre Hoffnung bauete.

Die Gründung dieser Gemeinde wird Apstg. XI. erzählt. Merkwürdig ist es, daß hier die Jünger und Gläubigen zuerst Christen genannt wurden.

Aber auch diese Apostel waren es, welche die judaisirenden Christen, welche ohne Sendung von der jerusalemitischen Kirche nach

Antiochien gekommen, und die Erforderlichkeit der Beschneidung verkündigten, mit aller Freimüthgkeit zurechtwiesen. Auch schon früher hatte sich eine Opposition von Seite der Juden-Christen wider die Aufnahme der Heiden — ohne die gesetzliche Beschneidung — erhoben; aber Petrus, durch die Erscheinung des Tuches, darin allerlei Arten vierfüßige und kriechende Thiere waren, über den besondern Willen Gottes sattsam unterrichtet, Petrus hatte es vermocht, den Juden-Christen überzeugend darzuthun, „daß Gott den Heiden, wie ihnen (den Juden), so fern sie an den Herrn Jesum Christum glaubten, das ewige Leben nicht vorenthalte. Der Erfolg, den die Rede des Petrus hatte, wird so bezeugt: „Als sie das hörten, beruhigten sie sich, dankten Gott, und sprachen: So hat denn Gott auch den Heiden Buße zum Leben verliehen!" — Apostelg. XI. Jetzt deutet die neu erwachte Opposition auf ein anderes und unfreundlicheres Ergebniß hin; die Opposition fängt an sich zum hartnäckigen Widerstande zu gestalten, und eine höhere Autorität zur Vermittelung erforderlich zu machen. Denn dafür zeugt Apstg. XV, 2.: „Da dieses (die Behauptung der Etlichen aus der Beschneidung) neue Unruhe erregte, und Paulus mit Barnabas nicht wenig wider sie zu streiten hatte, wurde beschlossen, daß wegen dieser Streitfrage Paulus und Barnabas und noch einige Andere aus ihrer Gesellschaft nach Jerusalem zu den Aposteln und Aeltesten reisen sollten."

II. Schlichtung der Streitsache.

Es geschah. — Die Apostel und Aeltesten kamen zusammen, um über die Behauptung zu entscheiden: „Man müsse die Heiden beschneiden und anhalten, das Gesetz Moses zu beobachten." Apstg. XV, 6. Entschied man nun einseitig, ohne Rücksprache mit der Gegenpartei, über diese Streitfrage? Darauf läßt sich nach dem Texte befriedigend antworten; denn, heißt es: „nach langem Wortwechsel stand Petrus auf, und sprach zu ihnen . . . ." so sind wir berechtigt, uns in folgender Weise über diesen Vorgang zu orientiren. Man ging keineswegs einseitig, ohne Rücksprache mit Andern, welche eine andere Meinung vertraten, zur Sache und Entscheidung, da es ohnehin nicht ohne Andeutung heißt: „sie kamen zusammen, um diese Sache zu untersuchen." Solch' einseitiges Verfahren würde nicht einladend, sondern abstoßend gewesen sein zur Vermittelung und Ausgleichung. Daher wurden denn von beiden Seiten die Gründe pro und contra abgewogen, und — nach ihrer Abwägung — die Entscheidung abgeschlossen. Dabei vertrauten sie, gemäß der Verheißung, auf

den Beistand des heiligen Geistes. Mit Recht; denn es galt hier, die bedrohte Wahrheit des Evangeliums in Schutz zu nehmen und einen Beschluß nach der Wahrheit zu fassen. Der h. Geist hatte sie versammelt; denn sie waren ja zusammen gekommen, um für die Wahrheit zu zeugen, um der Sache Jesu willen. Nach dem Wortwechsel trat Petrus auf, und verkündiget das Ergebniß desselben — in kurzgefaßter, aber würdevoller und gründlicher Rede: „Brüder! Ihr wisset, daß Gott schon vor geraumer Zeit unter uns es so bestimmt hat, daß durch meinen Mund die Heiden das Wort des Evangeliums hören sollten und glauben. Gott selbst, der die Herzen kennt, hat sich ja für sie erklärt, indem er ihnen eben so wie uns den heiligen Geist mittheilte; *er machte zwischen uns und ihnen keinen Unterschied*, sondern reinigte durch den Glauben ihre Herzen. — Wie könnt ihr denn, Gott entgegen, euch anmaßen, den Schultern der Jünger ein Joch aufzubürden, das weder unsere Väter noch wir zu tragen vermochten? Vielmehr glauben wir, eben so wie sie, durch die Gnade Jesu Christi, des Herrn, selig zu werden."

Diese Rede des Petrus entscheidet über die Streitfrage: „Wenn ihr euch nicht nach der Verordnung Moses beschneiden lasset, so könnet ihr nicht selig werden." Denn da *Gott* in Ertheilung des heiligen Geistes keinen Unterschied zwischen Juden und Heiden, Beschnittenen und Unbeschnittenen gemacht hat, so gab es auch keinen Unterschied. Die Seligkeit hängt also nicht von den Werken des Gesetzes, sondern von der Gnade Jesu Christi ab. Dieser Glaube ist für Juden und Heiden die Bedingung zur Seligkeit.

Die ganze Versammlung gab der Rede des Petrus stillschweigend Beifall. — Jetzt nimmt *Jakobus*, der Bischof der jerusalemitischen Gemeinde, das Wort. — Dieses will wohlberechnet und klug vorkommen, insofern gerade in der jerusalemitischen Gemeinde sich das judaisirende Element im Christenthum an- und fortgebildet hatte, und von dieser Stelle aus die Streitfrage angeregt und außerhalb verbreitet worden war. Sie war aber nicht von da aus, von den Aposteln und Aeltesten, *autorisirt*; denn die *Einigen* (τινὲς τῶν ἀπὸ τῆς αἱρέσεως τῶν φαρισαίων) sind nicht als *Boten* und *Abgeordnete* des Bischofs zu denken, sondern als *Glieder der Gemeinde*, die ohne und wider seinen Willen die Verwirrung in Antiochien angerichtet hatten. Es entspricht *demnach* der Ausdruck ἐξ ἡμῶν in dem apostolischen Schreiben (15, 24.), welche doch gewiß keine Abgesandten sein können, da sie die Apostel gänzlich

desavouiren. Jakobus, jetzt, nach dem Apostelfürsten, der Stimmführer in der Versammlung, beweiset, daß es selbst Gottes Wille sei, daß das Gesetz den Heiden erlassen werde; auch Petrus deutet dasselbe an, aber läßt es mehr erschließen aus seinen besonderen Erfahrungen. Jakobus beruft sich auf Weissagungen und läßt nach denselben, also vom alttestamentlichen Standpunkte aus, den Willen Gottes erkennen; denn nach den Weissagungen und Verheißungen solle das Christenthum allgemein verbreitet werden, der allgemeinen Aufnahme desselben würde aber die Verbindlichkeit des so lästigen Ceremonial-Gesetzes durchaus entgegen sein. — Beide Stimmen fanden bei der Versammlung Eingang und es ward von derselben folgende Entscheidung erlassen: „Der heilige Geist und wir haben es für gut erkannt, euch weiter keine Last aufzulegen, als folgende nothwendige Stücke: „daß ihr euch der Götzenopferspeisen, der erstickten Thiere, des Bluts und der Blutschande enthaltet. — Wenn ihr euch davon enthaltet, so werdet ihr wohl thun. — Lebet wohl!"

III. Würdigung dieser Verordnung.

Diese Verordnung ist vorzüglich für die Heiden-Christen berechnet, nicht aber in dem Sinne, als hätte sie für die Juden-Christen weniger Verbindlichkeit. Haben wir aber diese Verordnung als solche zu würdigen, so empfiehlt sich ihre Bestimmung als eine solche, welche die Juden- den Heiden-Christen auch äußerlich annähern sollte. Denn da das Gesetz für abrogirt erklärt war, so fehlte es an einem äußerlich-gemeinsamen Verbande unter den Juden- und Heiden-Christen, es war ja nach der auctoritativen Entscheidung nur der Eine Glaube an Christus und seine Gnade geblieben. Obgleich sich auch aus diesem Glauben ein äußerliches Verband bildete da, wo sich dieser Eine Glaube in äußerlichen Cultus ausprägen konnte, so darf man bei dieser Entgegnung nicht vergessen, daß die Juden-Christen sich erst von dem Prunk des äußerlichen Ceremonial-Gesetzes zu entwöhnen hatten, um der im Glauben sich bildenden inneren Gemeinschaft Etwas und Alles, ohne Ersatz für die aufgeopferte Aeußerlichkeit, abzugewinnen. Jetzt konnte auch eine äußerliche Gemeinschaft Dienste thun, insofern man es der belebenden und geistigen Kraft des Christenthums anheimgeben konnte, nach und nach die Aeußerlichkeit zu durchdringen.

An dieser Stelle muß, zur Würdigung der apostolischen Verordnung, eine, der rabbinischen Theologie angehörige, verschiedene Meinung eingeschaltet werden.

Unter den Juden bestanden bereits vor Christus verschiedene

Meinungen in Ansehung der Frage, ob die unter den Heiden gemachten Proselyten sich dem Gesetze in seinem Umfange unterwerfen, d. h. Proselyten der Gerechtigkeit werden müßten, oder ob sie blos gehalten seien, sich den sieben noachidischen Gesetzen zu unterwerfen, d. h. Proselyten des Thors zu werden. Enthaltung vom Götzendienste, von Gotteslästerung, vom Blutvergießen, von Blutschande, von fremdem Gute, Handhabung der Gerechtigkeit, endlich Enthaltsamkeit vom Blute des Erstickten, damit befaßten sich die sieben noachidischen Gesetze. — Wenn in der apostolischen Verordnuug nicht alle sieben genannt sind, so wird nicht ohne Grund unterstellt, daß in Ansehung der übrigen Gebote sich das Christenthum aussprechen werde. Die Heiden-Christen erschienen sonach, in sofern sie sich zu dieser Verordnung verbanden, der Aeußerlichkeit nach zugleich als Proselyten des Thors, welche das Gesetz nicht in seinem ganzen Umfange zu erfüllen hatten und dispensirt waren von der so lästigen Beschneidung. Die Accomodation, der Aeußerlichkeit nach, konnte, der Natur der Sache nach, padägogisch das Anstößige und Entgegenstehende entfernen. Dieser Auffassung fügt sich augenfällig die nach V. 21. den Geboten beigegebene Erörterung: „Denn Moses Gesetz hat ja von alter Zeit her in allen Städten seine Verkündiger und wird an jedem Sabbathe in den Synagogen vorgelesen." Die Conjunction „denn" (γὰρ) reiht, nach ihrer sprachlichen Beziehung, ausdrücklich den ausgedrückten Gedanken an, aber wie? Sie gibt ihn zur Erläuterung, um die Angemessenheit und **Zweckmäßigkeit** jener Gebote zu rechtfertigen und zu empfehlen. Wenn aber das in der Absicht des Sprechers liegt, so dürften wir unsere Auffassung in dieser freien Ausdrucksweise geben: „Es ist deshalb zweckmäßig, den Heiden-Christen die Beobachtung der genannten Gebote anzurathen, weil überall, wo Juden wohnen, das mosaische Gesetz gelesen wird und dadurch seine Verordnungen so tief in den Volksgeist gedrungen sind, daß sie nicht wohl die Verletzung derselben von den Heiden-Christen tragen können." Dazu kommt, daß eben die Synagogen anfangs und meist der Art waren, worin sich Juden- und Heiden-Christen begegneten — zur Erbauung und für religiösen Cultus, ferner, daß aber kaum etwas zur wechselseitigen und gemeinschaftlichen Ermunterung und Erhebung störender influenzirt, als ausgeprägte Divergenz im Glauben und Bekenntnisse, welche herzlicher Annäherung und Verbindung nicht günstig sein kann. Von diesem Gesichtspunkte aus müssen wir das milde Verfahren der Apostel beloben, das sie anfangs so weit ausdehnten, als es nur mit der Wahrheit des

Evangeliums bestehen mochte. Die Apostel gestatteten anfangs gesetzliche Uebungen, falls nur nicht in den gesetzlichen Werken, sondern nur im Glauben an die Gnade Jesu Christi die Rechtfertigung erzielt würde. Wurde darüber mit Strenge gewacht, so konnten sie vertrauen, daß der Geist und die Kraft des Evangeliums auch an sich todte Formen beleben würde.

Die Konzilbeschlüsse werden mit Freude acceptirt von der Gemeinde in Antiochien. „Judas und Silas, Abgeordnete des Konzils, lasen sie vor, und die Gemeinde freuete sich über die Belehrung. Dann auch bereisten diese — als Apostel der Heiden — die Städte, übergaben ihnen die Anordnungen, die von den Aposteln und Aeltesten zu Jerusalem beschlossen waren, um sich darnach zu richten. Alle Gemeinden wurden nun im Glauben fester gegründet und täglich zahlreicher." Die Gläubigen bekamen dann einen festen Haltpunkt für ihren Glauben. Derselbe war ja von den Aposteln und Aeltesten feierlich declarirt. Allein auch war dieses Conzil für alle Zukunft ein verständlicher Wink, wie die Vorsteher der Kirche — als ordentliche Nachfolger der Apostel — zur Beruhigung der Gläubigen alle Streitigkeiten über Glauben und Sitten zu schlichten hätten. Der Wink war verständlich. Denn als Streitigkeiten entstanden und Meinungen, die nicht vor der Wahrheit bestanden, sich geltend machen wollten und als deßhalb die Gläubigen in Verwirrung gerathen mußten: da versammelten sich die Vorsteher zur auctoritativen Entscheidung. Sie vindiziren sich mit Recht diese Auctorität, sie, die ja ihre Sendung von oben her legitimiren; sie, im Bewußtsein dieser Sendung, sprachen ihre Entscheidung als Ausspruch des heiligen Geistes aus. Wie anders? Denn sie sind ja die menschlichen Stellvertreter Gottes in Christo. Sie entscheiden gemeinschaftlich; denn die Einstimmigkeit der Gesammtheit macht allem Streite ein Ende. Die dann noch streiten wollen, streiten wider den Ausspruch des heiligen Geistes. Sobald man nun die Ueberzeugung gewonnen, Christus habe die Dauer seiner Kirche für alle Zeit gewollt, so wird man auch zugleich davon überzeugt, daß seiner Kirche die Gabe der Unfehlbarkeit in Glauben und Sitten für alle Zeit zugesichert ist. Wie? Diese Gabe, und nichts anders, sichert die Wahrheit und Einheit des Glaubens, ohne welche selbstredend keine Rede von der wahren Kirche Christi sein kann. Die lehrende Kirche bedarf dieser Gabe, auf daß die hörende empfangen könne die Wahrheit, und in der Wahrheit ihr Heil wirken. Das rechtmäßige und allgemeine Conzil ist also das zuverlässige Organ des heiligen Geistes; die natürlichen

Mittel und Wege zur Erforschung der Wahrheit stehen unter der Leitung des heiligen Geistes. Dieser Glaube verbürgt dem rechtgläubigen Christen die Wahrheit der Ergebnisse, wie es beim ersten Conzil der Fall war, von dem erzählt ist: „Sie freueten sich über die Belehrung."

IV. Paulus tadelt nach Gal. II, 11 ff. den Petrus.

Die Ueberschätzung des Gesetzes war durch das Apostelconzil zwar für den Augenblick in ihre ordentlichen Schranken zurückgewiesen, allein noch fortweg finden die Apostel dawider zu kämpfen. Ja sie haben es nicht mit all' ihrem Ansehen verhindern können, daß nach und nach Sectengeist ganz oder theilweise sich vom christlichen Verbande sonderte. Denn es begegnen uns schon früh die strengen Juden-Christen, theils als sogenannte Nazaräer, theils als sogenannte Ebioniten. Jene glaubten noch an Christus als den Sohn Gottes und erlösenden Gottmenschen, diese sprechen von ihm als dem Zimmermannssohne, ohne ihm seine Auszeichnung und Vorzüglichkeit abzusprechen. Es hat sich zum Glücke gefügt, daß die Nazaräer-Secte keinen Vertreter von Geist und Kraft gefunden, und darum sich ohne sonderliche Spuren bald verloren hat; wenn aber das nicht, sie würde einen traurigen Riß in dem jungen Leben der Kirche zurückgelassen haben. Daß und wie die Apostel — mit Vorsicht und Umsicht — ihre Stellung der keimenden Parthei gegenüber zu bewachen hatten, zeigt der Tadel, mit dem Paulus, der entschiedene Kämpfer für die Sache des Evangeliums, sogar den Apostelfürsten zurechtzuweisen wagt. Dieser Tadel wurde schon früh in der Kirche beurtheilt. Darüber noch später; jetzt exegesiren wir die betreffenden Stellen nach Gal. 2, 11 ff., um zu erfahren, ob und was denn Paulus an dem Verfahren des Petrus tadelt.

„Als Kephas (Petrus) nach Alexandrien gekommen, widersprach ich ihm in's Angesicht, weil er tadelnswerth war." Der Apostel verschweigt nicht, warum Petrus zu tadeln war. „Denn ehe Einige von Jakobus," d. i. Glieder der Gemeinde, deren Bischof Jakobus war, „herkamen, aß er mit den Heiden; nach ihrer Ankunft aber zog er sich zurück, und sonderte sich ab, aus Furcht vor den Beschnittenen." Auf diese Weise gab er Aergerniß. Denn „mit ihm nahmen auch die übrigen Juden dieses verstellte Verhalten an, so daß sogar Barnabas zu ihrer Verstellung verleitet wurde." Es kommt hier vor Allem darauf an, diesen Tadel in seiner Objectivität hervorzuheben; derselbe nach seiner Subjectivität, d. h. in sofern Petrus etwas

dabei verschuldete, ist schon dadurch zur Genüge motivirt, daß Petrus ihn stillschweigend, in Demüthigkeit, hingenommen hat. Wie, ist denn Petrus von seinem, früher selbst ausgesprochenen Dogma ab- und zu dem verworfenen Extrem jener etlichen Judenchristen übergegangen? Mit Nichten. Indeß wollen wir uns von der Exegese die Antwort geben lassen, uns hütend, irgend eine Meinung, die nicht exegetisches Ergebniß ist, hineinzutragen. Also: Was eigentlich wird getadelt? — Augenfällig das, ob der Furcht vor den Beschnittenen, umgeänderte Verhalten des Petrus; und dieses Verhalten war Verstellung; „denn mit ihm nahmen auch die übrigen Juden dies verstellte Betragen — ὑποκρίσις — an.“ Sein Verkehr mit den Juden-Christen war also nicht treuer Ausdruck seines Glaubens; denn wenn das, so würde Paulus denselben nicht ὑποκρίσις (Verstellung) haben nennen können und Petrus nicht den Vorwurf hingenommen haben. Indeß bezeugt Paulus beides, derselbe, der Cap. 1, 20 betheuert: „Was ich euch schreibe, siehe! bei Gott, ich lüge nicht.“ Paulus darf mit Recht dieses Betragen „Verstellung“ nennen, da er weiß, daß nicht aus dem Glauben, sondern aus Furcht vor den Beschnittenen dieses Betragen hervorgegangen. Diese seine Auffassung rechtfertiget er auch in der Eigenthümlichkeit seines Vorwurfes: „Da ich aber sah, daß sie nicht nach der Wahrheit den geraden Weg (eben durch ihre Verstellung) wandelten, sprach ich zu Kephas in Aller Gegenwart: Wenn Du als Jude nach heidnischer Art lebest, wie zwingst du denn die Heiden, wie Juden zu leben?“ denn so verleiteten sie ja durch ihr umgekehrtes Verhalten die Heiden zu dem Glauben, als müsse noch im Evangelium das Gesetz beobachtet werden, und dieser Glaube war um so lockender, als er selbst von dem Apostel außerlich vertreten wurde. Sie wandelten also in diesem Stücke nicht nach der Wahrheit des Evangeliums, und darum nicht auf dem geraden Wege, den der Glaube über die Bedingung, selig zu werden, vorzeichnete: daß der Mensch nicht durch die Werke des Gesetzes, sondern durch den Glauben an Jesum Christum gerechtfertigt werde. — Man wird aber ohne unsere Erinnerung nicht vergessen, daß man den Ausdruck „zwingen“ nicht stärker urgiren dürfe, als dazu das gerügte und verstellte Betragen des Petrus und der übrigen Judenchristen berechtiget: unrecht und falsch wäre es, wollte man dem Betragen auch die Lehre beigeben, daß die Beobachtung des Gesetzes zur Seligkeit nothwendig sei. — Wäre das geschehen, so hätte selbst ein Apostel Schuld an einem theoretischen und practischen Irrthum. — Das sei aber ferne! Zuletzt verstärkt Pau-

lus noch die Rüge dadurch, daß er sein eigenes und anderes Verhalten entgegenstellt. Er gedenkt dessen im Widerspruche mit „falschen Brüdern, die sich eingeschlichen und eingedrungen, um seine und seiner Mitbrüder Freiheit aufzulauern, die sie in Jesu Christo hätten.“ Was ist das für eine Freiheit? Die Freiheit von dem frühern Joche des Gesetzes und der Beschneidung, das aber die „falschen Brüder“ wieder aufbürden möchten, die da lehrten, man müsse sich beschneiden lassen, um selig werden zu können. Paulus aber schützte, gegenüber diesen falschen Brüdern, die Freiheit in Christo, „denn“, sagt er, „nicht einmal Titus, mein Gefährte, von heidnischer Abkunft, wurde gezwungen, sich beschneiden zu lassen. Also kurz: nicht das rügte Paulus an Petrus, daß derselbe mit den Beschnittenen Mahlzeit gehalten, so daß er ihre Satzungen nicht zu tadeln, sondern für ersprießlich zu halten geschienen, nein, er rügte, daß er, in diesem bestimmten Falle, es zum Aergernisse der Heidenchristen gethan habe, die Meinung veranlassend, ohne die Werke des Gesetzes könne man nicht das Heil erlangen, eine im Conzil condemnirte Lehre, eine Lehre, die den Organismus der Offenbarung, den durch seine Weissagungen und Vorbilder bestehenden organischen Zusammenhang des alten mit dem neuen Testamente ganz und gar zerstören oder auflösen mußte. Dieser Deutung, um alle, nicht begründete Schattenseite von dem Apostel fern zu halten, fügen wir ein Seitenstück aus dem Leben des Apostels, der in unserm Falle den Mitapostel tadeln zu müssen glaubte, hinzu: „In Jerusalem, dem Sitze der alten Theokratie, war man vor Allen mit Paulus, dem Apostel, unzufrieden, von dem man vernommen hatte, daß er nicht nur den bekehrten Heiden, sondern auch den zum Christenthume übergetretenen Juden in der Diaspora die Beschneidung und die Beobachtung der jüdischen Gebräuche erlassen. Wie aber selbst der entschiedene Apostel in Nothfällen sich, ohne der Wahrheit des Evangeliums zu nahe zu treten, accommodiren zu müssen glaubte, das bezeugt der Vorfall: Als nämlich der Apostel auf seiner Missionsreise nach Jerusalem gekommen, gaben ihm die Aeltesten den Rath, doch selbst die jüdischen Vorschriften zu befolgen, um jenem Gerüchte — über seine Freiheit — seine Kraft zu benehmen. Ja, Paulus bequemte sich dazu, er nahm vier Männer, die Gelübde auf sich hatten, übernahm mit ihnen das Reinigungs-Gelübde, erschien am folgenden Tage in dem Tempel, und „verkündigte, daß er die Tage der Reinigung aushalten wolle, bis für Jeden von ihnen das Opfer vollbracht sei.“ Apstlg. 21, 20—26.

V. Auffassung unserer Stelle von Vätern.

Tertullian lib. 5. cont. Marc. c. 3: Paulus reprehendit Petrum *non recto pede incedentem* ad evangelii veritatem. Er erkennt die Thatsache an, daß Paulus den Petrus sincero animo getadelt habe, nicht aber bezieht er den Tadel auf die Lehre, sondern auf sein verstelltes Betragen, insofern er nicht auf geradem Wege gewandelt habe. Denn so fährt er fort h. l.: plane reprehendit, non ob aliud tamen, quam ob *inconstantiam victus*, quum pro personarum qualitate variabat, timens eos, qui erant ex circumcisione *non ob aliquam divinitatis perversitatem*, de qua et aliis in faciem restitisset, qui de minori causa, (scilic.) *conversationis ambiguae* (seu inconstantis) Petro ipsi non pepercerat." Sodann unterscheidet derselbe ausdrücklich die Lehre von der ungenauen Anwendung in dem Wandel. In der Stelle lib. de praescript. haer. c. 23: Ceterum, inquit, si reprehensus est Petrus, quod, cum convixisset cum ethnicis, postea se a convictu eorum separabat, utique *conversationis* fuit vitium non *praedicationis*. Der rigoröse Tertullian sieht demnach in dem unbeständigen Betragen des Apostels keinen theoretischen, sondern einen blos praktischen Mißgriff. Cypr. ep. 71 ad Quintum weiß diesem Mißgriffe eine anziehende und empfehlenswerthe Seite abzugewinnen. Er schreibt: Nec Petrus, quem *primum* (principem apostolorum) dominus elegit, et super quem aedificavit ecclesiam suam, cum secum Paulus de circumcisione disceptaret, vindicavit sibi aliquid insolenter aut arroganter; (nec) assumpsit, ut diceret, se primatum tenere et obtemperari se novellis et posteris sibi potius oportere. Nec despexit Paulum, quod ecclesiae persecutor fuisset, sed *consilium veritatis admisit*, et *rationi legitimae*, quam Paulus vindicavit, *facile consensit*; documentum scilicet nobis et *concordiae* et *patientiae* tribuens, ut non pertinaciter nostra amemus, sed, quae aliquando a fratribus et collegis nostris utiliter et salubriter suggeruntur, si sint vera et legitima, ipsa potius nostra duncamus. Es kommt hier ungesucht eine Parallele in Erinnerung. Denn der Streit Cyprians mit dem Papste Stephanus über die Gültigkeit der Ketzertaufe ist kein übles Seitenstück zu der flüchtigen Mißhelligkeit zwischen Paulus und Petrus. Hier war das Recht auf der Seite des Paulus, und Petrus, der berufene Träger der Einheit im Glauben, nimmt als der Größere von dem Geringern den Verweis an, und rettet durch die Größe seiner Demuth die Einheit; dort war das Recht auf der Seite

des Stephanus, des Größern, Cyprian, der Geringere, unterwirft sich, gibt der Wahrheit die Ehre und handelte nach der Maxime, welche er an Petrus rühmt.

Augustin ep. 19 im Federkriege mit Hieronymus über den Galaterbrief: Neque enim negamus in hac sententia fuisse iam Petrum, in qua Paulus fuit. Nam neque tunc eum, quid in ea re verum esset, docebat, sed eius *simulationem*, qua gentes iudaizare cogebantur, arguebat; non ob aliud, nisi quia sic illa omnia simulatoria gerebantur, tamquam verum esset, quod illi dicebant, qui sine circumcisione praeputii atque aliis observationibus, quae erant umbrae futurorum, putabant credentes salvos esse non posse. Ergo et Timotheum circumcisit propterea, ne *iudaeis*, et *maxime cognationi eius maternae, sic viderentur*, qui ex gentibus in Christum crediderant, *detestari circumcisionem* sicut idolatria detestanda est, quam illam Deus fieri praeceperit, hanc satanas persuaserit. Et Titum propterea *non* circumcidit, ne *occasionem daret iis*, *qui sine ulla circumcisione dicebant credentes esse non posse*, et ad deceptionem credentes gentium hoc etiam Paulum sentire iactarent. Darnach erkennt denn Augustin dem Paulus ausnehmende Klugheit vor dem Petrus hinsichtlich des Ceremonialgesetzes zu. Kurz und bestimmt mißt er aber ep. 9 sein Urtheil zu. Er schreibt: Quapropter Paulus non ideo Petrum emendavit, quod paternas observationes observaret; quod si facere vellet, nec mendaciter nec incongrue faceret. Quamvis enim *iam superflua*, tamen solita non nocerent, sed quoniam gentes *cogebat iudaizare*, quod nullo modo posset, nisi ea (Petrus) sic ageret, tamquam adhuc etiam post adventum domini necessaria saluti forent; quod vehementer per apostolatum Pauli veritas dissuasit. Nec apostolus Petrus hoc ignorabat, sed id faciebat, *timens eos*, qui ex circumcisione erant. Itaque ipse *vere* correctus est, et Paulus *vere* narravit, ne s. scriptura, quae ad fidem posteris edita est, admissa auctoritate mendacii, tota dubia nutet et fluctuet. Denn Hieronymus hatte, um die scheinbare Schwierigkeit, das Ansehen des Petrus zu retten, die Meinung aufgestellt, Paulus habe nicht sincero animo sed ex simulatione den Petrus getadelt. Auch das ist wieder eine Warnung, daß man in der Erklärung von allem Vorurtheile und vorgefaßter Meinung sich frei erhalten müsse, um davon nicht die Ergebnisse der Exegese zu inficiren; wo nicht, so ist man versucht, einer Lieblings-Hypothese die Treue und den klaren Sinn des Textes zu opfern. So schafft man sich Schwierigkeiten.

Endlich mögen wir noch Gregor den Großen, Homil. 18, unsere Apostel über ihre Stellung und ihren Verkehr beurtheilen hören. Er sagt: Petrus vero apostolorum primus, cum multa discipulos admoneret, atque a quibusdam detrahi Pauli scripta agnosceret, dicit: sicut carissimus frater noster Paulus, secundum datam sibi sapientiam scripsit nobis, loquens in iis de his, in quibus sunt quaedam difficilia intellectu, quae indocti et instabiles depravant, sicut caeteras scripturas ad suam ipsorum perditionem. Ecce Paulus in epistolis suis scripsit Petrum reprehensibilem, et ecce Petrus in epistolis suis *asserit* Paulum in his, qua scripserat, *admirandum.* Certe enim nisi legisset Petrus Pauli epistolas, non laudasset. Si autem legit, quia illic ipse reprehensibilis dicitur, invenit. Amicus ergo veritatis *laudavit etiam, quod reprehensus est,* atque *ei ad hoc ipsum placuit, quia in his non placuerat,* quae aliter quam debuerat, sensit. Seque etiam minori fratri ad consensum dedit, atque in eadem re factus est sequens minoris sui, etiam in hoc praeiret, quatenus qui *primus erat in apostolatus culmine,* esset et primus *in humilitate.* Diese Zeugnisse mögen genügen, um zu sehen, welches Interesse unsere besprochene Stelle in frühester Kirche bei den Vätern gefunden hat; aber auch der Ausgang der Mißhelligkeit dieser Apostel hat den Einfluß hinterlassen, daß in ähnlichen Fällen Nachfolger des Petrus, des Apostelfürsten, sich auf eine ähnliche Weise bewogen und entschieden haben. Sehen wir das ja an Pelagius II., der kein Hehl daraus macht, daß Vigilius und andere seiner Vorgänger sich in Ansehung des bekannten Drei-Capitelstreites geirrt hätten, weil sie die Sprache der condemnirten Schriften nicht verstanden. Pelagius beruft sich in seinem Schreiben an die Bischöfe Istriens, welche die Verdammung der drei Capitel nicht unterschrieben und die Kirchengemeinschaft mit dem Papste aufgehoben hatten, auf das Beispiel der Apostelfürsten Petrus und Paulus, die ebenfalls geirrt hätten. „Sehet, lieben Brüder", schreibt er, „Paulus, der herrliche Lehrer, weil er so lange der Wahrheit widerstanden hatte, leitet daher einen Grund, die Herzen seiner Zuhörer in der Verkündigung der Wahrheit zu befestigen, indem er zeigt, daß er den Glauben, dem er früher so lebhaft widerstanden hatte, nachher ohne die stärksten Gründe nicht angenommen hätte. Sie müssen erwägen, daß die Zustimmung unserer Vorfahren in dieser Sache um so weniger leicht zu nehmen ist, je härter der Widerstand ist, den Sie früher geleistet haben. Aber überdieß rufen Sie sich das Beispiel des Petrus, welcher höher als Paulus

steht, ins Gedächniß zurück, denn er hat lange widerstanden, er hat lange die Heiden ohne vorherige Beschneidung in die Kirche nicht aufnehmen wollen, er hat sich lange der Gemeinschaft mit den Heiden entzogen. Und doch hat derselbe, nachdem er von dem h. Paulus zur Rede gestellt worden, eine andere Ansicht angenommen." „Nun", so fragt der Papst, „nun meine geliebtesten Brüder, sollen wir dem Petrus, dem Apostelfürsten, der jetzt anders als früher lehrte, entgegnen: „„Was du da sagst, können wir nicht hören, weil du früher anders gelehrt hast?""

Dr. Lingard.

Die öffentlichen Blätter haben uns die betrübende Nachricht gebracht, daß der Geschichtschreiber Englands, Dr. John Lingard, im Juli dieses Jahres mit Tod abgegangen ist. Das 9. Heft dieser Zeitschrift enthält eine Biographie dieses ausgezeichneten Mannes, auf welche wir bei dieser Gelegenheit von Neuem aufmerksam machen. Wir wären im Stande, mehres zur Vervollständigung derselben hier beizufügen, wenn uns in dem Augenblicke nicht die Zeit fehlte; wir werden aber eine spätere Gelegenheit dazu benutzen. Hier wollen wir uns darauf beschränken, die Hauptdata aus seinem Leben mitzutheilen. Sie sind um so werthvoller, da sie von dem Verstorbenen selbst aufgesetzt worden sind; sie sind einem seiner Briefe entnommen, die er an uns gerichtet hat.

Natus sum Ventae Belgarum (Winchester) ineunte anno 1771; anno 1782 profectus sum Duacum in Flandria, ad celeberrimum in illa urbe Anglorum collegium.

Cum ibi per decem annos literis incubuissem reversus sum in Angliam erumpentibus iam in Gallia civilibus motibus.

Anno 1793 vocatus sum ad collegium episcopale districtus septentrionalis Angliae, primo apud Crosh Hall, post apud Ushaw constitutum, in episcopatu Dunelmenensi, ubi per octodecim annos diversis muneribus functus sum.

Anno 1811 huc (Hornby) secessi, quo magis otio literario indulgerem et historiae conscribendae operam darem.

1. Edidi anno 1806 Antiquitates ecclesiae Anglosaxonicae (the Antiquities of the Anglo-Saxon Church [1]) duobus volum inibus. Exstat versio Gallica, quam tamen nunquam vidi.

2. Ab anno 1806 ad 1820 plura opuscula (Anglice: tracts [2]) in avitae fidei defensionem contra episcopum Dunelmenensem et alios edidi, quae in unum collecta bis edita sunt, sub titulo: A Collection of tracts by Revd. J. Lingard. Horum quaedam in Gallicam linguam versa (sed in quibusdam minus accurate) edita sunt Parisiis anno 1829 sub titulo: *Melange de controverses religieuses par le Docteur Jean Lingard.*

3. Historia Angliae. [3])

4. Vindicatio eiusdem.

5. Remarks on the St. Cuthert of. Rev. James Raine, opusculum contra Catholicae fidei calumniatorem J. Raine.

Anno 1821 cum summus pontifex Pius VII pro sua humanitate voluit quosdam e clero Angliae inter praelatos Romae annumerare, nos autem eidem dignitati, quia apud nostrates minus nota erat, renuntiassemus, dignatus est me laurea doctoratus in s. theologia et in utroque iure dato ad me brevi, insignire.

Anno 1822. cooptatus sum inter socios Academiae religionis catholicae Romae ab eodem pontifice institutae, et anno 1824 inter socios regiae societatis literaturae Londini.

Anmerkungen.

[1]) Dieses Werk wurde 1810 neu aufgelegt unter dem Titel: The Antiquities of the Anglo Saxon Church. The second edition. Newcastle sold by J. Booker and Keating. 1810. 1 Vol. 8. S. 528.

Der Titel der französischen Uebersetzung ist folgender: Les Antiquités de l'Église Anglo-Saxonne, par le R. Docteur John Lingard. Traduites de l'Anglais sur la seconde édition, par Al. Cumberworth fils, Professeur, à Paris chez Mlle. Carié de la Charie. 1828. I vol. 8. p. 626.

Später erschien auch eine Deutsche Uebersetzung unter dem Titel: Alterthümer der Angelsächsischen Kirche von Dr. John Lingard, Verfasser der Geschichte Englands. In's Deutsche übersetzt von Dr. F. H. (nicht Friedrich Hurter, wie man geglaubt hat). Herausgegeben und mit einer Vorrede begleitet von Dr. J. J. Ritter, Dombechanten und Professor an der Universität zu Breslau. Breslau bei Georg Philipp Aderholz. 1847. 1 Vol. 8. S. 316.

Ohnlängst erschien eine ganz neue Bearbeitung dieses Werkes von Lingard selbst in zwei starken 8°-Bänden.

Der vollständige Titel ist folgender:

The History and Antiquities of the Anglo-Saxon Church; containing an account of its origin, government, doctrines, worship, revenues, and clerical and monastic institutions. By John Lingard, D.D. in two Volumes, London, Dolman 1845.

[2]) Diese Abhandlungen sind gesammelt unter dem Titel: A Collection of Tracts, on several subjects, connected with the civil and religious principles of catholics. By the Rev. J. Lingard, D.D. London Keating et Brown. 1826. I Vol. 8. S. 479. Dritte Auflage.

Diese Sammlung enthält:

[3]) Das Hauptwerk Lingards; es ist im Original oft aufge-

legt worden. Die beßte deutsche Uebersetzung ist von Herrn von Salis und führt den Titel:

John Lingard, Geschichte von England, übersetzt von Freiherrn von Salis-Seglio und fortgesetzt von C. J. Berly. 15 Bd. Frankfurt a. M. bei Wesche. 1827—1833.

Man hat im Deutschen einen Auszug davon veranstaltet unter dem Titel: Vollständiger Auszug der Geschichte Englands von Dr. Lingard. 3 Bde. Wien 1831 in der Machitaristen-Congregation. Verfasser dieses Auszuges ist: Herr von Haza, Stiefsohn Adam Müllers.

Die Art und Weise, wie sich das Journal des debats z. B. über dieses Geschichtswerk ausgesprochen, ist so bezeichnend für den Werth desselben, daß wir es uns nicht versagen können, die betreffende Stelle auch hier wieder anzuführen.

„Dieser große Geschichtschreiber", sagt das genannte Journal, „geht einen völlig ungebahnten Weg, den Niemand vor ihm gegangen; daher der unerhörte Beifall, mit dem ihn sein Vaterland aufgenommen hat, und den alle Vorurtheile gegen einen katholischen Priester, der die Geschichte von England, als Nachfolger so vieler protestantischer Geschichtschreiber, gänzlich umzuarbeiten wagte, nicht haben schwächen können. Seine Geschichte sollte nur die einfache Reihe der Thatsachen, aber eine vollständige Reihe so authentischer Thatsachen aufstellen, daß die bloße Erzählung allen Gemüthern eine unwiderstehliche Ueberzeugung mittheilte; und diesen Plan, der eine so große Gelehrsamkeit, so unermüdlichen Fleiß, eine so standhafte Geduld und eine so ungemeine Zuversicht des (historischen, politischen, militärischen und theologischen) Urtheils erforderte, hat er mit einem Erfolge auszuführen gewußt, der wahrscheinlich von keinem anderen Geschichtsschreiber jemals übertroffen werden wird. Nichts ist in dem Laufe dieser Erzählung, welche so viele Jahrhunderte, und eine so unübersehliche Mannigfaltigkeit von Ereignissen umfaßt, seltner, als eine Reflexion des Dr. Lingard. Die Thatsachen folgen ununterbrochen aufeinander, begleitet von allen Beweisen, die möglicherweise nur irgend beizubringen sind, und die Sorgfalt in der Auswahl der Beweise ist um so größer, als die aufgeführten Thatsachen unbekannter und wichtiger sind. Alle Lücken werden ausgefüllt, fast alle Dunkelheiten der englischen Geschichte werden aufgeklärt, und doch herrscht bei allem diesem materiellen Reichthum eine Ordnung, Präcision und Lebendigkeit der Darstellung, die dem Bischof der anglikanischen Kirche von Chester, dem man keine Partheilichkeit für den Dr. Lingard Schuld geben wird, das Urtheil abnöthigte: dieses Buch vereinige mit dem höchsten

Ernste der Geschichtschreibung alle Reize einer Biographie. Alle diese Eigenschaften finden sich vorzüglich in dem vorliegenden sechsten Bande, der allein und für sich schon ein vollständiges Werk ausmacht, und ein eben so großes Meisterstück der Kritik als der Erzählung ist."

Man vergleiche die Vorrede zu der deutschen Uebersetzung der Alterthümer der Angelsächsischen Kirche.

Außerdem schrieb Lingard noch mehre kleinere Schriften und Aufsätze in Zeitschriften, z. B.:

Documents to ascertain the sentiments of british Catholics in former Ages respecting the Power of the Popes. 8. Lond. Dolman.

Catechetical Instructions on the doctrines and worship of the catholic church. A new edition. London Dolman.

Thomas White's sermon's, arranged from his Mscrpts. 2 Voll.

Im Jahre 1834 wurde Lingard in einen Streit über die Frage verwickelt, ob die englischen Bischöfe, Erzbischof Parker und Bischof Barlow wirklich zu Bischöfen geweiht worden. Lingard hatte die Thatsache in seiner Geschichte Englands bejaht. Gegen ihn erhoben sich mehre ungenannte Geistliche in einer katholischen Zeitschrift, dem Catholic Magazin and Review, Birmingham, Jahrgang 1834, in einer Reihe von Artikeln, welche on protestant Ordination überschrieben sind. Lingard erwiederte in mehren lichtvollen Aufsätzen; seine Gegner waren aber nicht zum Schweigen zu bringen; er zog sich aus dem Streite zurück, da es unwürdig für ihn wurde, weiter zu antworten. Ein Anderer nahm für ihn das Wort.

Im Jahre 1836 erschien Lingards Uebersetzung des neuen Testamentes ins Englische; man ertheilt ihr das Lob, daß sie sich durch Treue und Correktheit vor allen andern auszeichne.

Im Uebrigen verweisen wir auf das Leben Lingards im 9. Hefte dieser Zeitschrift vom Jahre 1834. Die Mittheilungen daselbst stammen aus der Feder des Freundes von Lingard, des verstorbenen Bischofs Dr. Gradwell von London.

Hermann II., Erzbischof von Köln.

Den Lesern des Aufsatzes über die geborenen Kardinäle, welcher in diesem Hefte enthalten ist, ist es ohne Zweifel nicht

unwillkommen, wenn wir ihnen die Hauptdata aus dem Leben Hermanns II., Erzbischofes von Köln, hier mittheilen. Wir entnehmen diese Darstellung aus einem geschätzten Buche, welches im J. 1745 in Köln unter folgendem Titel erschienen ist:

Conatus chronologicus ad catalogum episcoporum, archiepiscoporum, cancellariorum, archicancellariorum, et electorum Coloniae Claudiae Augustae Agrippinensium. Sumpt. Joan. Wilhelmi Krakamp et haeredum Christiani Simonis. Coloniae Ubiorum. MDCCXLV. Quarto. Der Verfasser dieses Werkes ist der gelehrte kölnische Karthäuser **Michael Mörckens**, 1666 zu Köln geboren und über 80 Jahre alt daselbst gestorben. Die betreffende vita lautet:

Hermannus II.

Cognomento *nobilis,* comes Palatinus, Ezzonis et Mathildis fundatorum Bravveilerensium filius, frater Richezae Poloniae reginae. Creatus est anno domini MXXXV. Coloniensis archiepiscopus, et fuit sacro ordini honori, et suae ecclesiae emolumento. Altero mox anno MXXXVI. indict. IV.VIII. kal. Iunii, consecrationi aedis sacrae, quum Meinvvercus morti propinquus Paderbornae in honorem deiparae virginis Mariae et apostolorum Petri, et Andreae condiderat, cum Bardone Moguntino archiepiscopo, ac Brunone Herbipolense episcopo rogatus astitit. Sequenti anno MXXXVII. et ipse, teste Sigeberto, consecratus est archiepiscopus. Anno MXL. Stabulense templum, a Poppone abbate renovatum, ipsemet inauguravit. Postero anno MXLI. indict. IX. monasterio Mariano Tuitii bona sua haereditaria, quae in Bochum, Marcani territorii pagi, possidebat, donavit. Anno MXLIII. celebre s. Severini collegium instauravit, et in dedicatione dotavit. Diploma *dat. anno MXLIII. indict. XI. et tertio regni iunioris Henrici, atque octavo praesulatus mei, VI. Id. Septembr.* Leonem IX. papam anno MXLIX. post pentecosten Coloniam adventantem cum Henrico imp. celebri pompa excepit, cuius bullis ibidem datis, tanquam *S. R. E. cancellarius* subscripsit, a quo et cancellarii hoc munus sibi ac successoribus; canonicis vero metropolitanae ecclesiae suae in missa usum mytrae ac sandaliorum obtinuit, ac postea privilegium a Leone papa datum Salernitano episcopo ceu S. R. E. cancellarius subsignavit. Papam secutus Moguntiam interfuit synodo quadraginta circiter episcoporum, in qua simonia et incontinentia clericorum est refraenata. Hinc regressus Coloniam anno MLI. Henricum,

Henrici III. imp. filium baptizavit. Eodem adhuc anno Goslariae in Saxonia ecclesiam, quam imperator dei matri magnifice exstruxerat, solemni ritu dedicavit. Sequenti anno MLII. a Leone IX. papa confirmationem iam dictorum privilegiorum et archicancellaturae, nec non collationem ecclesiae s. Ioannis evangelistae ante portam latinam accepit. Bulla data *nonis maii, per manus Friderici diaconi, S. R. E. bibliothecarii, atque cancellarii, vice d. Hermanni archiepiscopi Coloniensis, anno domini MLII. Leonis IX. papae IV. indict. V.* Anno MLIV. Henricum IV. imperatoris filium vix quadrimum Aquisgrani regem Rom. inauguravit. Collegiatam ecclesiam B. M. virginis ad gradus aedificare sibi quidem proposuerat; sed morte praeventus *Annoni* successori aedificandam reliquit. Cum nobilitate potens esset, et opibus valens, ecclesiam suam multis auxit divitiis, et locupletavit fortunis. Natalem s. Udalrici episcopi Augustani, ob crebra miracula, in semetipso experta, iussit quotannis per totam Dioecesin suam IV. nonas Iulii duplici celebrare officio. Inscripsit illi Franco Leodiensis scholasticus librum de quadratura circuli. Aeger demum et corpore et animo confectus, adiutorem ab imperatore submissum obtinuit *Annonem,* quem, quasi divinaret, iam praedixerat successorem sibi futurum; et ideo expetiverat eum. Mortem obiit pie, uti vixit, die s. Scholasticae sacra IV. idus, vel ut alii III. idus Februarii, anno MLVI. aut secundum aeram antiquam, MLV. cum praesedisset annis viginti. Sepultus ad s. Petrum ecclesiam metropolitanam, in sacello b. Mariae Magdalenae, ubi lampadem ardentem fundarat. Praesul fuit magnanimus, aegre ferebat ius ecclesiae suae, iurisdictionemque a quoquam infringi, inde inter ipsum et Agrippinenses orta est simultas, quae paulatim succrescens sub successore in graviora accrevit dissidia. Sub eius praesulatu anno MLII. Leo IX. papa Romae in synodo solemni b. Gerardum, patria Coloniensem, suum in episcopatu Leucorum decessorem sanctorum catalogo adscripsit.

So weit Mörckens.

Wir entnehmen hieraus in Beziehung auf die Kardinalsfrage:

1) daß Mörckens die Erzbischöfe von Köln wohl als Kanzler, Erzkanzler und Churfürsten kennt, aber nichts von ihrem Kardinalat weiß, obgleich er zu seinem Werke ausgebreitete Studien in der Geschichte der kölnischen Erzdiözese gemacht hatte;

2) daß Mörckens, welcher die Bulle Leo's IX. vom Jahre 1052 an den Erzbischof Hermann kennt, den Kardinal in dersel-

den nicht gefunden hat. Er sagt einfach: Collationem ecclesiae s. Joannis ante portam Latinam accepit;

3) daß Hermann nach dieser Darstellung ein Mann war, der auf seine Rechte hielt. Praesul fuit magnanimus, aegre ferebat ius ecclesiae suae, iurisdictionemque a quoquam infringi.

Circumscriptionsbulle Pius IX. für die katholische Kirche in England.

PIUS PP. IX.

Ad perpetuam rei memoriam.

Universalis ecclesiae regendae potestas Romano pontifici in sancto Petro apostolorum principe a domino nostro Iesu Christo tradita praeclaram illam in apostolica sede sollicitudinem quacumque aetate servavit, qua religionis catholicae bono ubicumque terrarum consuleret, eiusque incremento studiose provideret. Id autem divini ipsius fundatoris consilio respondit, qui capite constituto ecclesiae incolumitati usque ad cosummationem saeculi singulari sapientia prospexit. Pontificiae huius sollicitudinis fructum sensit una cum aliis populis inclytum Angliae regnum, cuius historiae testantur christianam religionem vel a primis ecclesiae saeculis in Britanniam invectam esse, atque in ea deinde plurimum floruisse; sed medio circiter saeculo quinto, posteaquam Angli et Saxones in eam Insulam advocati sunt, non modo publicas illic res, sed etiam religionem maximis fuisse detrimentis affectam. Constat vero simul sanctissimum praedecessorem nostrum Gregorium magnum missis primum cum sociis Augustino monacho, atque eo postmodum aliisque pluribus ad episcopalem dignitatem evectis, additaque iis magna presbyterorum monachorum copia, Anglo-Saxones adduxisse, ut christianam religionem amplecterentur, et virtute sua effecisse, ut in Britannia, quae Anglia etiam appellari coepit, catholica iterum restituta undique fuerit, et amplificata religio. Sed ut quae sunt recentiora commemoremus, nihil in tota Anglicani

schismatis, quod saeculo decimo sexto excitatum est, historia manifestius arbitramur, quam Romanorum pontificum praedecessorum nostrorum impensam curam, et nunquam intermissam, ut religioni catholicae in eo regno in maximum periculum, et ad extremum discrimen adductae succurrerent, et quacumque possent ratione auxilium afferrent. Quo inter alia spectant, ea quae a summis pontificibus, vel ipsis mandantibus, atque probantibus provisa gestaque sunt, ut in Anglia haudquaquam deessent, qui catholicarum illic rerum curam susciperent, itemque ut adolescentes catholici bonae indolis, ex Anglia in continentem venientes, educarentur, atque ad scientias praesertim ecclesiasticas diligenter informarentur; qui sacris subinde ordinibus insigniti et in patriam reversi sedulam navarent operam popularibus suis verbi et sacramentorum ministerio iuvandis, et verae fidei ibidem tuendae ac propagandae.

Verum ea sunt fortasse clariora, quae praedecessorum nostrorum studium respiciunt, ut Angli catholici, quos tam atrox, et saeva tempestas episcoporum praesentia, et pastorali cura privaverat, praesules iterum haberent episcopali charactere insignitos. Iam vero Gregorii XV. litterae apostolicae incipientes „Ecclesia Romana“ datae die XXIII. Martii an MDCXXIII ostendunt, summum pontificem, ubi primum potuit, Guilelmum Bishopium consecratum episcopum Chalcedonensem cum satis ampla facultatum copia, et cum ordinariorum propria potestate ad Angliae et Scotiae catholicos gubernandos destinasse; quod postea Urbanus VIII, Bishopio mortuo, missis ad Richardum Smith similis exempli litteris apostolicis die IV februarii an. MDCXXV renovavit, episcopatu Chalcedonensi, et iisdem, quae Bishopio concessae fuerant, facultatibus Smithio tributis. Visa sunt in posterum, quum Iacobus II in Anglia regnare coepisset, catholicae religioni feliciora tempora obventura esse: Hac vero opportunitate Innocentius XI statim usus Ioannem Leyburnium episcopum Adrumetanum totius Angliae regni vicarium apostolicum anno MDCLXXXV deputavit. Quo facto aliis litteris apostolicis die XXX ianuarii an. MDCLXXXVIII editis, quarum initium est „Super cathedram“ Leyburnis tres alios episcopos ecclesiarum in partibus infidelium titulis insignitos vicarios apostolicos adiunxit: quapropter Angliam universam, operam dante apostolico in Anglia nuntio Ferdinando archiepiscopo Amasiensi, in quatuor districtus pontifex ille partitus est, Londinen-

sem scilicet, Occidentalem, Medium, et Septentrionalem, quibus omnibus vicarii apostolici cum opportunis facultatibus, et cum ordinarii locorum propria potestate praeesse coeperunt. Eis autem auctoritate sua, sapientissimisque responsis tum Benedictus XIV edita die XXX maii MDCCLIII constitutione, quae incipit „Apostolicum ministerium“ tum alii pontifices praedecessores nostri, ac nostra propagandae fidei congregatio ad tam grave munus rite recteque gerendum normae et adiumento fuerunt. Haec vero totius Angliae in quatuor vicariatus apostolicos partitio usque ad Gregorii XVI tempora perduravit, qui litteris apostolicis die III iulii an. MDCCCXL datis incipientibus „Muneris apostolici“ habita praesertim ratione incrementi, quod religio catholica in eo regno iam acceperat, novaque facta regionum ecclesiastica partitione, duplo maiorem vicariatuum apostolicorum numerum excitavit, et Angliam totam vicariis apostolicis Londinensi, Occidentali, Orientali, Centrali, Walliensi, Lancastriensi, Eboracensi, et Septentrionali, in spiritualibus gubernandam commisit. Quae cursim hoc loco, aliis pluribus praetermissis, indicavimus, perspicuo documento sunt, praedecessores nostros in id vehementer incubuisse, ut, quantum auctoritate sua valebant, ad ecclesiam in Anglia ex permagna calamitate recreandam, ac reficiendam adniterentur, et laborarent.

Habentes itaque ob oculos praeclarum huiusmodi decessorum nostrorum exemplum, illudque pro supremi apostolatus officio aemulari volentes, et animi etiam nostri inclinationi erga dilectam illam dominicae vineae partem obsecundantes vel ab ipso pontificatus nostri exordio nobis proposuimus opus tam bene coeptum persequi, et ad ecclesiae utilitatem in eo regno quotidie magis augendam nostra impensiora studia revocare. Quamobrem universum, ut nunc est, in Anglia rei catholicae statum diligenter considerantes, ac permagnum catholicorum numerum, qui passim ibi amplior evadit, animo rependentes, atque impedimenta illa in dies auferri nobiscum cogitantes, quae catholicae religionis propagationi valde obfuerunt, tempus advenisse reputavimus, ut regiminis ecclesiastici forma in Anglia ad eum modum restitui possit, in quo libere et apud alias gentes, in quibus nulla sit peculiaris causa, ut extraordinario illo vicariorum apostolicorum ministerio regantur. Temporum scilicet ac rerum adiuncta effecisse sentiebamus, ut necesse non sit diutius Angliae catholicos a vicariis

apostolicis gubernari, immo vero talem inibi rerum conversionem factam esse, ut ordinarii episcopalis regiminis formam flagitaret. Accessit his, Angliae vicarios apostolicos ipsos id interea a nobis communi suffragio petiisse, permultos tam clericos, quam laicos virtute, ac genere spectatos viros hoc idem a nobis precatos esse, aliosque Angliae catholicos longe plurimos id in votis habere. Haec animo volventes non omisimus dei optimi maximi auxilium implorare, ut in rei tam gravis deliberatione id quod ad ecclesiae bonum augendum expeditius futurum esset, nos intelligere et recte implere possemus. Beatissimae praeterea Mariae virginis deiparae, et sanctorum, qui Angliam virtute sua illustrarunt, opem invocavimus, ut ad negotium istud feliciter absolvendum suo apud deum patrocinio nobis adesse dignarentur. Tum vero rem universam venerabilibus fratribus nostris sanctae Romanae ecclesiae cardinalibus nostrae congregationis propagandae fidei sedulo graviterque perpendendam commisimus. Eorum autem sententia fuit desiderio illi nostro prorsus consentanea, quam libenter probandam, ad effectum perducendam iudicavimus. Itaque post rem universam a nobis etiam accurata consideratione perpensam, motu proprio, certa scientia, ac de plenitudine apostolicae nostrae potestatis constituimus, atque decernimus, ut in regno Angliae refloreat iuxta communes ecclesiae regulas hierarchia ordinariorum episcoporum, qui a sedibus nuncupabuntur, quas hisce ipsis nostris litteris in singulis apostolicorum vicariatuum districtibus constituimus.

Atque ut a districtu Londinensi initium faciamus, duae in eo sedes erunt, Westmonasteriensis scilicet, quam ad metropolitanae seu archiepiscopalis dignitatis gradum evehimus, et Suthwarcensis, quam uti et reliquas mox indicandas, eidem suffraganeas assignamus. Et Westmonasteriensis quidem dioecesis eam habebit memorati districtus partem, quae ad septentrionem protenditur fluminis Tamesis et comitatus Middlesexiensem, Essexiensem atque Hertfordiensem complectitur: Suthwarcensis vero partem reliquam ad meridiem fluminis, videlicet comitatus Bercheriensem, Suth-Hantoniensem, Surreiensem, Sussexiensem, et Kantiensem, una cum insulis Vecta, Ierseia, Gernescia, aliisque prope illas sitis. In districtu septentrionali unica erit sedes episcopalis, ab urbe Hagulstadensi nuncupanda; cuius dioecesis iisdem, quibus districtus ille, finibus conti-

nebitur. Eboracensis etiam districtus unicam efficiet dioecesim, cuius episcopus in urbe Beverlaco sedem habebit. In districtu Lancastriensi duo erunt episcopi, quorum alter a Liverpolitana sede appellandus, pro dioecesi habebit, cum insula Mona, centurias Londsale, Amounderness, et West Derby: alter vero sedem habiturus a Salfordensi urbe nuncupandam, pro dioecesi obtinebit centurias Salford, Blackburn et Leyland. Quod vero attinet ad Cestriensem comitatum, etsi ad districtum ipsum pertineat, eum nunc alii dioecesi adiungemus. In districtu Walliensi erunt binae sedes episcopales, Salopiensis scilicet, ac Menevensis et Newportensis invicem unitae: Salopiensis quidem dioecesis ad septentrionalem districtus partem complectetur comitatus, qui dicuntur Angleseia, Caernarvonensis, Denbighensis, Flintensis, Merviniensis et Montgomeriensis, quibus adiungimus Cestrensem comitatum ex districtu Lancastriensi, et ex centrali districtu comitatum Salopiensem: episcopo autem Meneviensi et Newportensi pro dioecesi assignamus ad meridionalem districtus partem comitatus Brechiniensem, Maridunensem, Ceretícensem, Glamorganiensem, Penbrochiensem et Radnoriensem, necnon anglos comitatus Monumethensem et Herefordensem. In districtu occidentali duas constituimus episcopales sedes Cliftoniensem, et Plymuthensem, quarum illi pro dioecesi assignamus comitatus Glocestriensem, Somersettensem et Wiltoniensem; huic vero comitatus Devoniensem, Dorcestriensem, et Cornubiensem. Centralis districtus, a quo Salopianum comitatum iam seiunximus, duas habebit episcopales sedes, Nottinghamiensem, et Birminghamiensem: quarum primae pro dioecesi assignamus comitatus Nottinghamiensem, Derbiensem, Leicestriensem, nec non comitatus Lincolniensem et Rudlandensem, quos a districtu orientali separamus; alteri vero Siaffordiensem, Warwicensem, Wigorniensem, et Oxoniensem. Tandem in districtu orientali unica erit episcopalis sedes, quae a Northantoniensi urbe nuncupabitur, habebitque pro dioecesi districtum iisdem, quibus in praesens limitibus definitum, exceptis tamen comitatibus Rutlandensi, et Lincolniensi, quos supradictae Nottinghamiensi dioecesi iam assignavimus.

Ita igitur in florentissimo Angliae regno unica erit provincia ecclesiastica ex uno archiepiscopo seu metropolitano antistite, et duodecim episcopis illius suffraganeis constituta; quorum studiis et pastoralibus curis catholicam

illic rem deo dante uberibus in dies auctibus amplificandam confidimus. Quare nobis et Romanis pontificibus successoribus nostris iam nunc reservatum volumus, ut provinciam in plures dispertiamus, et augeamus prout res tulerit dioecesium numerum; ac generatim, ut quemadmodum opportunum in domino visum fuerit, novas illarum circumscriptiones libere decernamus.

Interea archiepiscopo et episcopis supradictis mandamus, ut relationes de suarum ecclesiarum statu ad nostram congregationem propagandae fidei debitis temporibus transmittant, nec desistant eandem instructam reddere de iis omnibus, quae spirituali suarum ovium bono noverint profutura. Nos enim in rebus ad Anglicanas ecclesias pertinentibus ministerio eiusdem congregationis uti pergemus. Verum in sacro cleri populique regimine, atque in ceteris quae ad pastorale officium pertinent, archiepiscopus et episcopi Angliae tam nunc omnibus fruentur iuribus et facultatibus, quibus alii aliarum gentium catholici archiepiscopi et episcopi ex communi sacrorum canonum, et apostolicarum constitutionum ordinatione utuntur et uti possunt, atque obstringentur pariter iis obligationibus quae alios archiepiscopos et episcopos ex eadem communi catholicae ecclesiae disciplina obstringunt. Quaecumque autem sive in antiqua ecclesiarum Angliae ratione, sive in subsequenti missionum statu ex specialibus constitutionibus, aut privilegiis, vel consuetudinibus peculiaribus viguerint mutata nunc temporum causa, nullum posthac sive ius sive obligationem inducent: qua de re ut nulla remanere dubitatio valeat, nos iisdem illis peculiaribus constitutionibus, ac privilegiis cuiusque generis, et consuetudinibus a quocumque etiam vetustissimo et immemorabili tempore inductis omnem prorsus obligandi, aut iuris afferendi vim ex plenitudine apostolicae nostrae auctoritatis tollimus et abrogamus. Hinc archiepiscopo et episcopis Angliae integrum erit ea porro decernere, quae ad communis iuris executionem pertinent, quaeve ex generali ipsa ecclesiae disciplina episcoporum auctoritati permissa sunt. Nos autem haud certe omittemus adesse illis apostolica auctoritate nostra, et perlibenti etiam animo obsecundabimus eorundem postulationibus in iis, quae ad maiorem divini nominis gloriam animarumque salutem conducere visa fuerint. Enimvero nos in restitutione ordinariae episcoporum hierarchiae, et communis ecclesiae iuris observatione nostris hisce litteris decernenda

eo quidem praecipue spectavimus, ut catholicae religionis per Angliae regnum prosperitati et incremento prospiceremus; sed una simul propositum nobis fuit votis anuere tum venerabilium fratrum eo in regno sacras res vicaria apostolicae sedis auctoritate moderantium, tum plurimorum dilectorum filiorum ex catholico clero ac populo, a quibus impensissimas in eum finem preces acceperamus. Hoc ipsum non semel postulaverant illorum maiores a praedecessoribus nostris, qui sane vicarios apostolicos tum demum in Anglia deputare orsi fuerant, cum nulli ibidem manere poterant, catholici antistites propriam in regno ipso ecclesiam ordinario iure obtinentes, atque hinc illorum consilium in vicariorum numero et vicariatilibus ipsis districtibus deinceps iterum atque iterum multiplicandis, non eo certe spectabat, ut catholicam rem in Angliae regno extraordinaria iugiter ratione moderarentur, sed potius ut eius incremento prout tempora ferebant prospicientes viam una simul pararent ordinariae illic hierarchiae tandem aliquando instaurandae.

Itaque nos, quibus tantum opus perficere summo dei beneficio datum est, hoc ipso in loco declaratum volumus, longe prorsus abesse a mente consiliisque nostris, ut antistites Angliae, ordinariorum episcoporum nomine ac iuribus insigniti quacumque alia in re commodis destituantur, quibus antehac una cum apostolicorum vicariorum titulo fruebantur. Nec enim ratio sinit, ut in illorum detrimentum cedant quae a nobis ex catholicorum Anglorum voto in bonum sacrae apud ipsos rei decreta sunt. Iuxta haec firmissima immo spe nitimur fore ut iidem dilecti nostri in Christo filii qui in regno Angliae catholicam rem, et antistites vicaria illam auctoritate moderantes in tanta varietate temporum eleemosynis ac largitionibus suis iuvare nunquam destiterant, maiori porro liberalitate usuri sint erga episcopos ipsos Anglicanis ecclesiis stabiliori nunc vinculo alligatos, quo scilicet iisdem minime desint temporalia subsidia in templorum et divini cultus splendorem, in cleri pauperumque sustentationem, atque in alios usus ecclesiasticos eroganda.

Ad extremum, levantes oculos nostros in montes, unde veniet auxilium nobis a deo optimo maximo in omni oratione, et obsecratione, cum gratiarum actione, supplices poscimus, ut quae a nobis pro ecclesiae bono decreta sunt, divini auxilii sui virtute confirmet, iisque, ad quos rerum

a nobis decretarum exequutio plurimum pertinet, gratiae suae robur adiiciat, ut pascant, qui in iis est gregem dei, atque ut ad maiorem eius nominis gloriam propagandam semper impensius incumbant. Atque ad uberiora in id ipsum coelestis gratiae praesidia impetranda, deprecatores apud deum denuo invocamus sanctissimam dei matrem, beatos apostolos Petrum et Paulum, cum ceteris coelitibus Angliae patronis, ac nominatim s. Gregorium magnum, ut, quoniam nobis etiam meritis adeo imparibus datum nunc est episcopales sedes in Anglia renovare, prout ille cum summa ecclesiae utilitate sua perfecit, haec quoque facta a nobis in eo regno episcopalium dioecesium restitutio religioni catholicae benevertat.

Decernentes has nostras apostolicas litteras nullo unquam tempore de subreptionis, et obreptionis vitio, vel intentionis nostrae aut alio quocumque defectu notari, vel impugnari posse, sed semper validas, et firmas fore suosque effectus in omnibus obtinere, atque inviolabiter observari debere. Non obstantibus apostolicis, atque in synodalibus, provincialibus, et universalibus conciliis editis generalibus, vel specialibus sanctionibus, nec non veterum Angliae sedium, et missionum, ac vicariatuum apostolicorum inibi postea constitutorum, et quarumcumque ecclesiarum, ac piorum locorum iuribus, aut privilegiis iuramento etiam, confirmatione apostolica, aut alia quacumque firmitate roboratis, ceterisque contrariis quibuscumque. His enim omnibus, tametsi pro illorum derogatione specialis mentio facienda esset, aut alia quantumvis exquisita forma servanda, quatenus supradictis obstant, expresse derogamus. Irritum quoque, et inane decernimus si secus super his a quoquam quavis auctoritate scienter vel ignoranter contigerit attentari.

Volumus autem ut harum litterarum exemplis etiam impressis, manuque publici notarii subscriptis, et per constitutum in ecclesiastica dignitate virum suo sigillo munitis eadem habeatur fides, quae nostrae voluntatis significationi, ipso hoc diplomate ostenso haberetur.

Datum Romae apud s. Petrum sub annulo piscatoris die XXIX. septembris MDCCCL. Pontificatus nostri anno quinto.

A. Card. Lambruschini.

Wiedervereinigung der Konfessionen.

Im 74. Hefte dieser Zeitschrift, S. 135—6, war Rede von den Vorschlägen Professor Gfrörer's in Freiburg zur Wiedervereinigung der deutschen Katholiken und Protestanten und wurde daselbst der siebente (letzte) Vorschlag ausführlich angeführt und einer kurzen Prüfung unterworfen. Es dürfte vielen unserer Leser angenehm sein, auch die übrigen Vorschläge Gfrörers kennen zu lernen; wir wollen sie daher hier mittheilen, und einige Bemerkungen dazu machen.

„Se. Heiligkeit der jetzt regierende Papst, Pius IX., soll in seinem und seiner Nachfolger Namen denjenigen deutschen Protestanten, welche zum Rücktritt in die alte Nationalkirche geneigt sind, gewähren:

1) das Abendmahl nach der im ersten Briefe an die Corinther (Abschn. XI, Zeile 23 u. ff.) beschriebenen Gestalt, also neben dem dem geweihten Brod den geweihten Kelch, gemäß dem altchristlichen Ritus;

2) förmliche und unwiderrufliche Gutheißung des Gebrauchs der deutschen Bibel, nebst Anordnung, daß von deutschen ausgezeichneten Theologen gemeinsam eine Uebersetzung alten und neuen Testaments gefertigt werde, bei welcher die lutherische überall, wo sie sprachlich richtig ist, beibehalten werden muß.

3) Beschränkung der Ceremonien und des gottesdienstlichen Gebrauchs der lateinischen Sprache auf ein Maaß, das dem deutschen Charakter an unserer Erziehung angemessen ist;

4) sollen unsere Bischöfe ermächtigt und verpflichtet sein, Wallfahrten, Ausstellung von wunderthätigen Heiligenbildern, Reliquien und dergleichen Dinge, welche den Protestanten widerwärtig erscheinen, abzuthun, überhaupt Alles zu meiden, was Zwietracht erregen könnte;

5) lebenslängliche Gewährleistung ihrer Ehen für alle Pfarrer protestantischen Bekenntnisses, die mit ihren Gemeinden übertreten;

6) bündige Zusicherung, daß nie Jesuiten, Liguorianer, Redemtoristen sich auf deutschem Boden niederlassen werden;

7) muß es der freien Wahl der Gläubigen überlassen bleiben, ob sie ihre Sünden insgeheim dem Priester, oder nur vor Gott und ihrem Gewissen beichten und darauf die kirchliche Lossprechung empfangen wollen; mit andern Worten, die protestantische Form der Beichte muß gleichberechtigt sein mit der katholischen Ohrenbeichte."

Unter diesen Vorschlägen sind einige, worauf das Ober-

haupt der Kirche ohne Zweifel eingehen könnte und gewiß auch eingehen würde, wenn dadurch der von Hrn. Gfrörer ausgesprochene Zweck erreicht würde — nämlich der erste, der zweite, der dritte und der fünfte. Die Kommunion unter beiden Gestalten war in den ersten christlichen Zeiten (neben der unter Einer Gestalt) üblich und wurde auch in späteren Zeiten, als die Kommunion unter Einer Gestalt bereits lange zum Gesetze erhoben war, mehrmalen gestattet; warum sollte sie nicht auch jetzt den Protestanten, die zur Kirche zurückkehren wollten, gestattet werden. Eben so sind die Priester der unirten Griechen beweibt; warum sollte nicht auch den protestantischen Pfarrern die mit ihren Gemeinden zur Kirche zurückkehren und Pfarrer bleiben wollten, gestattet werden können, mit ihren Frauen ehelich fortzuleben — es versteht sich jedoch von selbst, daß sie zuvor die Priesterweihe erhalten müßten. Auch würde den übertretenden Gemeinden sicher unbedenklich der Gebrauch der deutschen Bibel selbst nach Luther's Uebersetzung, wo dieselbe sprachlich richtig ist, gestattet werden. Endlich könnten auch die Ceremonien und der gottesdienstliche Gebrauch der lateinischen Sprache ohne dem Geiste des Katholizismus zu nahe zu treten, ganz wohl bis auf ein gewisses Maaß beschränkt werden: hat ja die lateinische Kirche in vielen Beziehungen ganz andere, oder auch weniger Ceremonien als die griechische, und bedient sich ja diese bei ihrem Gottesdienste und ihren gottesdienstlichen Gebräuchen der lateinischen Sprache gar nicht. Auf alle diesfällige Vorschläge könnte also das Oberhaupt der Kirche nicht nur eingehen, sondern es würde auch, wenn dadurch Aussicht auf eine Wiedervereinigung der Protestanten mit der Kirche gewonnen würde, sicherlich darauf eingehen.

Andere Vorschläge, nämlich der sechste, und gewissermaßen auch der vierte, sind zwar der Art, daß das Oberhaupt der Kirche absolute genommen darauf eingehen könnte, worauf es aber sicherlich nie, wenigstens nicht für immer eingehen wird. Der Papst könnte wohl die Bischöfe ermächtigen, ja verpflichten, „Wallfahrten, Ausstellung von wunderthätigen Heiligenbildern, Reliquien und dergleichen Dinge, welche den Protestanten widerwärtig erscheinen, abzuthun" — hat ja die Kirche bestanden, bevor Wallfahrten u. s. w. üblich waren; und könnte sie daher ja auch noch bestehen, wenn solche Dinge nicht mehr im Gebrauche wären; aber sicherlich wird er diese Dinge, die durch den Gebrauch so vieler Jahrhunderte geheiligt sind, nie abschaffen, noch die Ermächtigung und gar die Verpflichtung zur Abschaffung derselben den Bischöfen auflegen.

Endlich kann der siebente Vorschlag, wie aus dem im vorigen Hefte a. a. O. hierüber Gesagten erhellt, vom Oberhaupte der Kirche gar nicht angenommen werden, weil er geradezu wider das Dogma verstößt. Dasselbe gilt auch von dem eben besprochenen vierten Vorschlage, in wiefern dadurch der Kirche das Recht und die Macht abgesprochen werden sollten, Wallfahrten anzuordnen, wunderthätige Heiligenbilder, Reliquien u. dgl. zur Verehrung auszustellen.

Briefwechsel zwischen Basilius dem Großen und dem Sophisten Libanius.

Der erste, welche Zweifel wider die Aechtheit der Briefe äußerte, welche Basilius der Große mit dem Sophisten Libanius gewechselt hat, war der Herausgeber der sämmtlichen Werke des heil. Basilius, der gelehrte Mauriner Garnier. Die Ansicht desselben fand bisher wenig Beifall. Wolf, der Herausgeber der Briefe des Libanius, Schröck in seiner Kirchengeschichte, Feisser in seiner Dissertatio de vita S. Basilii und Close in seiner Schrift über Basilius den Großen fanden sich durch die Gründe des Mauriners nicht bewogen, von der hergebrachten Ansicht abzugehen. Diese Frage ist von Neuem behandelt worden von dem Hofbibliothekar, Herrn Krabinger, zu München, welcher in der königlichen baierischen Akademie der Wissenschaften, am 2. August 1850, eine Abhandlung vorlas *), in welcher er die Ansicht des Don Garnier zu der seinigen macht und sich bemüht, den Beweis zu führen, daß der gedachte Briefwechsel unächt sei. Wir glauben, daß Jemand, der mit der alten christlichen Litteratur vertraut ist, den Argumenten des Herrn Krabinger noch manche gegründete Einwendung entgegenstellen könnte, welche widerlegt werden müßte, um seine Meinung zur vollkommenen Gewißheit zu erheben.

Bonn. Die Wiener Zeitschrift für die gesammte katholische Theologie, enthält im ersten Bande 2. Hefte 1850,

*) Bulletin der königlichen (baierischen) Akademie der Wissenschaften N. 34. 1850.

einen Bericht über die theologische Ethik von R. Rothe. Der Verfasser desselben, Herr Prof. Carl Werner in St. Pölten, beginnt seinen Bericht mit folgender Stelle: „Wir bringen hier ein Werk zur Besprechung, das bereits vor mehren Jahren erschienen, aber durch den mittlerweile eingetretenen Tod des Verfassers unvollendet geblieben ist.“

Wir wissen nicht, wie Herr Prof. Werner zu dieser Nachricht gekommen ist.

Die Meinung, Herr Richard Rothe sei gestorben, beruht auf einem Irrthume, derselbe lebt und lehrt in der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Bonn.

Gedichte von Annette Freiin von Droste-Hülshoff.

Stuttgart und Tübingen. Cotta'scher Verlag. 1844.

In welchem Verhältnisse die meisten Erzeugnisse deutscher Dichter zum Christenthume und dem reinen sittlichen Anstande stehen, ist so bekannt, daß es nur der Andeutung, keiner Ausführung bedarf. Der Hausvater, welcher seine Tochter oder seinen Sohn mit den Erzeugnissen der deutschen Poesie bekannt machen will, wird stets in Verlegenheit bei der Auswahl sein, und nur Weniges finden, was er ohne Bedenken in reine jugendliche Hände legen könnte. Unter den profanen Dichtern und Dichterinnen aller Zeiten, hat es aber niemals einen Dichter oder eine Dichterin gegeben, deren Gedichte reiner und unverfänglicher gewesen, als die der oben genannten Dichterin. Was aber den poetischen Werth dieser Leistungen betrifft, so spricht sich Herr A. F. C. Vilmar in der so eben erschienenen vierten Auflage der Geschichte der deutschen Nationallitteratur *) darüber also aus:

„An Eigenthümlichkeit des Gehaltes und der Form werden die meisten Dichter der Neuzeit übertroffen von einer Dichterin, vielleicht die erste Dichterin von wahrem Berufe, welche Deutschland aufzuweisen hat: Anna Elisabeth Freiin von Droste-Hülshoff. Die tiefsten Erlebnisse der menschlichen, zunächst der reinen weiblichen Seele verstand sie mit dem scharfen Accent der unmittelbarsten Wahrheit in ihren lyrischen Dichtungen aus-

*) Marburg bei Elvert 1851, 4te vermehrte Auflage.

zusprechen, und ihre poetischen Erzählungen gehören weitaus zu dem Besten, was die neue Zeit erzeugt hat. In der Form nicht überall den Stoff bewältigend, vielleicht nicht überall hinreichend klar, hat sie stets dichterisch wirksame, stets die edelsten, sehr oft großartige Stoffe ergriffen. Wenigen zugänglich im Leben, ist sie bis dahin auch durch ihre Gedichte nur einer kleinern Anzahl von Lesern zugänglich, vielleicht verständlich gewesen."

Was den Ruhm dieser Dichterin betrifft, so wird dieser durch die Veröffentlichung ihres literärischen Nachlasses, der vornehmlich durch geistliche Lieder gebildet wird, einen neuen und großen Zuwachs erhalten. Die deutsche Litteratur hat nichts, was ihren psalmenartigen Gesängen, unter denen leider manchen die letzte Hand fehlt, würdig an die Seite gesetzt werden könnte.

Aphorismen.

Die anschauende und symbolische Erkenntniß.

Die anschauende Erkenntniß ist für sich selbst klar. Die symbolische entlehnt ihre Klarheit von der anschauenden.

Das Allgemeine existirt nur in dem Besondern, und kann nur in dem Besondern anschauend erkannt werden.

Einem allgemeinen symbolischen Schlusse folglich alle die Klarheit zu geben, deren er fähig ist, das ist, ihn so viel als möglich zu erläutern, müssen wir ihn auf das Besondere reduciren, um ihn in diesem anschauend zu erkennen.

Ein Besonderes, insofern wir das Allgemeine in ihm anschauend erkennen, heißt ein Exempel.

Die allgemeinen symbolischen Schlüsse werden also durch Exempel erläutert. Alle Wissenschaften bestehen aus dergleichen symbolischen Schlüssen; alle Wissenschaften bedürfen daher der Exempel.

Doch die Sittenlehre muß mehr thun, als ihre allgemeinen Schlüsse bloß erläutern; und die Klarheit ist nicht der einzige Vorzug der anschauenden Erkenntniß.

Weil wir durch diese einen Satz geschwinder übersehen und so in einer kürzern Zeit mehr Bewegungsgründe in ihm entdecken können, als wenn er symbolisch ausgedrückt ist; so hat die anschauende Erkenntniß auch einen weit größern Einfluß in den Willen, als die symbolische.

Die Grade dieses Einflusses richten sich nach den Graden ihrer Lebhaftigkeit; und die Grade ihrer Lebhaftigkeit nach den Graden der nähern und mehrern Bestimmungen, in die das Besondere gesetzt wird. Je näher das Besondere bestimmt wird, je mehr sich darin unterscheiden läßt, desto größer ist die Lebhaftigkeit der anschauenden Erkenntniß.

Die Möglichkeit ist eine Art des Allgemeinen: denn alles was möglich ist, ist auf verschiedene Art möglich.

Ein Besonderes also, bloß als möglich betrachtet, ist gewissermaßen noch etwas Allgemeines, und hindert, als dieses, die Lebhaftigkeit der anschauenden Erkenntniß.

Folglich muß es als wirklich betrachtet werden und die Individualität erhalten, unter der es allein wirklich sein kann, wenn die anschauende Erkenntniß den höchsten Grad ihrer Lebhaftigkeit erreichen und so mächtig als möglich auf den Willen wirken soll.

Das Mehrere aber, das die Sittenlehre, außer der Erläuterung, ihren allgemeinen Schlüssen schuldig ist, besteht aber in dieser ihnen zu ertheilenden Fähigkeit, auf den Willen zu wirken, die sie durch die anschauende Erkenntniß in dem Wirklichen erhalten, da andere Wissenschaften, denen es um die bloße Erläuterung zu thun ist, sich mit einer geringern Lebhaftigkeit der anschauenden Erkenntniß, deren das Besondere als bloß möglich betrachtet, häufig ist, begnügen.

Es ist leichter fallen als wieder aufstehen.

Die meisten Gedanken entspringen aus dem Magen.

Es gehen weit mehr Menschen durch Uebersättigung als durch Hunger zu Grunde.

Wer stirbt, der kömmt an's Land.

Zwei Klassen von Menschen theilen sich in die Herrschaft der Welt: die Phantasten und die Pedanten. Ewig sind sie mit einander um die Herrschaft im Streite; kömmt aber irgend ein Vernünftiger dazu, so vereinigen sie sich schnell, um denselben unschädlich zu machen, ihren Streit von Neuem zu beginnen und ungehindert fortzusetzen.

Der gerade Weg ist nicht immer der kürzeste.

„Die Weltgeschichte ist das Weltgericht." Hätte nicht ein Schwabe dieses gesagt, so würden nicht so viele andere diesen Spruch nachsprechen.

Ein großes Glück ist es für die Geschichtschreiber, wie für die Aerzte, daß die Todten nicht sprechen können.

Um recht zu sehen muß man blind sein — d. h. der Blick nach Außen, der Blick auf die zufällige und äußerliche Erscheinung der Welt und der Dinge in ihr muß uns fehlen, wenn wir klare Augen für das innere Wesen und den innern wahren Werth der Dinge haben wollen.

Bescheidenheit ist oft nichts anderes, als das Verlangen feiner gelobt zu werden.

* * *

Das Schicksal.

Trägt dich das Schicksal; wohl, so trage du wieder das Schicksal,
Folg' ihm willig und froh; willst du nicht folgen — du mußt.

Palladas.

Tugend und Besitz.

Reichthum beglückt der Bösen so viel', und die Guten entbehren,
Und doch werden wir nie, trachten um ihren Besitz
Unsere Tugend zu tauschen. Denn ewiglich währet das Eine,
Aber der Menschen Erwerb, wandert von Manne zu Mann.

Solon.

Die Lüge.

Anfangs gleich frommt wenig die Lüge, — nahet der Ausgang
Gibt ihr Gewinn heillos gleich wie entehrend sich kund
Beides zumal; und es bleibt nichts Würdiges ferner dem Manne,
Folgt ihm die Lüg', und entschlüpft über die Lippen einmal.

Theognis.

Weisheit.

Arme Seele, wie lang', o wie lange willst du den leeren
Hoffnungen fliegen nach, unter die Wolken hinauf?
Kalte Wolken und leere Träume gegen einander,
Geben dem Sterblichen Nichts, nichts sie Beglückendes hier.
Komme herunter und suche der Weisheit Gaben. Der Eitle,
Hasche den leeren Wind, der nur die Leeren beglückt.

Krinagoras.

Das Ei der Zwietracht.

Durch einen Hohlweg zog einst Herakles,
Da lag ein Ding, das einem Eie glich,
Vor seinem Fuß. Rasch wollt' er es zertreten.
Im Nu war's zweimal größer, als zuvor.
Ergrimmend stürzt der Held auf's Ungethüm,
Und trifft es mit der Keule ganzer Wucht.
Doch dieses schwillt nur höher auf, und sperrt
Ihm endlich selbst den Weg. Durchbebt von Schauder,
Wirft er die Keule weg, und schlingt die Arme. —
Hellstrahlend ruft ihm Pallas zu: „Sei ruhig!
Dies Ei, o Bruder! ist der Zwietracht Bild,
Bekämpft man's nicht, so bleibt es, wie es war.
Gereizt durch Kampf, thürmt sich's zur Bergeshöhe."

Babrias.

Sit illi terra levis.

Sei mir Erde gegrüßt! Vergelte Gleiches mit Gleichem;
Sei dem Battilus leicht, wie er es immer dir war.

Warnung.

Schürst du sorgsam das Feuer, es frommt dem wärmenden Ofen;
Aber hältst du nicht Maaß, tilgest du Flamme und Glut.

Die Peterskirche in Rom.

Im Endlichen Unendliches zu finden,
Mußt' erst ich trennen, Getrenntes dann verbinden;
Doch ehe ich, was ich gesucht, gefunden,
War im Unendlichen ich selbst verschwunden.

Die Scrupulanten.

Zartes Gewissen sie haben's im Kleinen, im Großen nicht immer;
Während man Mücken secirt, werden Kameele verschluckt.

Winckelmann's Grab [1].

Welle treibet die Welle, sie eilen geschäftig zum Strande,
Kehren verklärteren Blick's wieder zur Tiefe zurück.
Hier ist Winckelmann's Grab und dort das Grab des Achilles,
Ewig rauschet das Meer beider Unsterblichen Ruhm.

Unsterblichkeit.

Sophisten fort! fort schaumgebor'ne Pantheisten!
Unsterblichkeit? Nur Eine gibt's, — im Sinn des Christen;
Das Ich muß fortbesteh'n; die Ichheit nur muß schwinden,
So mag, so soll das Ich in Gott sich wiederfinden.

---

1) Zu Triest.

Die Ruine.

Ueber Dir wölbt sich der Stein, auf des Steines verwitterten Zinnen,
Hebt sich das grünende Dach, lieblich von Lüften durchweht.
Also nimmt die Natur der Vorwelt verlassene Werke,
Bauet mit sorgender Hand, Tempel dem jungen Geschlecht.

Das Uebel.

„Bald probirt man dies, bald das,"
„Die Zeit will dennoch nicht gesunden!"
Man hält nicht oben Maaß,
Man hielte es nicht unten.

Sprüche.

Wer kleinen Kindern dient
Und einer ganzen Gemein',
Der Dank den der gewinnt,
Bringt schlechte Zinsen ein.

Wer um die Tochter will bitten,
Der preise der Mutter Sitten.

Eigen Lob garstig klingt,
Freundes Lob fast immer hinkt,
Fremdes Lob, das ist wahr,
Bleibet auch wohl etliche Jahr.

Bonn, gedruckt bei Carl Georgi.